Etica de la interpretación

Paidós
Studio



Gianni Vattimo



85



Etica de la interpretación

Paidós Studio

Ultimos títulos publicados:

38. A. M. Guillemin - *Virgilio. Poeta, artista y pensador*
39. M. R. Lida de Malkiel - *Introducción al teatro de Sófocles*
40. C. Dykce - *Filosofía de la economía*
41. M. Foucault - *Enfermedad mental y personalidad*
42. D. A. Norman - *El procesamiento de la información en el hombre*
43. Rollo May - *El dilema existencial del hombre moderno*
44. Ch. R. Wright - *Comunicación de masas*
45. E. Fromm - *Sobre la desobediencia y otros ensayos*
46. A. Adler - *El carácter neurótico*
47. M. Mead - *Adolescencia y cultura en Samoa*
48. E. Fromm - *El amor a la vida*
49. J. Maisonneuve - *Psicología social*
50. M. S. Olmsted - *El pequeño grupo*
51. E. H. Erikson - *El ciclo vital completado*
52. G. W. Allport - *Desarrollo y cambio*
53. M. Merleau-Ponty - *El ojo y el espíritu*
54. G. Lefebvre - *El gran pánico de 1789*
55. P. Pichot - *Los tests mentales*
56. L. E. Raths - *Cómo enseñar a pensar*
57. E. De Bono - *El pensamiento lateral. Manual de creatividad*
58. W. J. H. Sprott y K. Young - *La muchedumbre y el auditorio*
59. R. Funk - *Erich Fromm*
60. Ch. Darwin - *Textos fundamentales*
61. Ph. Ariès, A. Béjin, M. Foucault y otros - *Sexualidades occidentales*
62. E. Wiesel - *Los judíos del silencio*
63. G. Deleuze - *Foucault*
64. A. Montagu - *¿Qué es el hombre?*
65. M. McLuhan, Q. Fiore - *El medio es el masaje*
66. W. J. H. Sprott - *Grupos humanos*
67. Ph. Ariès - *El tiempo de la historia*
68. A. Jacquard - *Yo y los demás*
69. K. Young - *La opinión pública y la propaganda*
70. M. Poster - *Foucault, el marxismo y la historia*
71. S. Akhilananda - *Psicología hindú*
72. G. Vattimo - *Más allá del sujeto*
73. C. Geertz - *El antropólogo como autor*
74. R. Dantzer - *Las emociones*
75. P. Grimal - *La mitología griega*
76. J.-F. Lyotard - *La fenomenología*
77. G. Bachelard - *Fragmentos de una poética del juego*
78. P. Veyne y otros - *Sobre el individuo*
79. S. Fuzeau-Braesch - *Introducción a la astrología*
80. F. Askevis-Leherpeux - *La superstición*
81. J.-P. Haton y M.-Ch. Haton - *La inteligencia artificial*
82. A. Moles - *El kitsch*
83. F. Jameson - *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*
84. A. Dal Lago, P. A. Rovatti - *Elogio del pudor*
85. G. Vattimo - *Etica de la interpretación*

Gianni Vattimo

Etica de la interpretación



Título original: *Etica dell'interpretazione*

Publicado en italiano por Rosenberg and Sellier, Turín

Traducción de Teresa Oñate

Cubierta de Mario Eskenazi y Pablo Martín

1.ª edición, 1991

  

ISBN: 84-7509-710-3
Depósito legal: B-33.053/1991

Impreso en Indugraf, S. A.,
Badajoz, 145 - 08018 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

Prefacio 9

Parte primera
Significados de la hermenéutica

1. Posmodernidad y fin de la historia 15
2. La secularización de la filosofía 37
3. Hermenéutica: nueva *koiné* 55
4. Hermenéutica y secularización 73
5. Utopía, contrautopía, ironía 95

Parte segunda
Hermenéutica y ética

6. La crisis de la subjetividad de Nietzsche a Heidegger 115
   1. Nietzsche, Heidegger y la posmodernidad 115
   2. Del desenmascaramiento del sujeto al nihilismo 120
   3. ¿Más allá del sujeto? 138

7. La hermenéutica y el modelo de la comunidad 143
8. Del ser como futuro a la verdad como monumento 165
9. Desencanto y disolución 185
10. ¿Etica de la comunicación o ética de la interpretación? 205

PREFACIO

Los papeles presentados en este volumen (escritos entre 1984 y 1988) han sido compuestos en ocasiones distintas, pero sería difícil no encontrar entre ellos un hilo conductor común, que tal vez dé lugar, de cuando en cuando, a ciertas repeticiones. La idea de publicarlos juntos, y bajo un título ambicioso que alude a la ética y a la hermenéutica, no responde sólo a la (legítima) exigencia práctica de favorecer que resulten disponibles de un modo menos disperso y casual, sino también a la expectativa (si justificada o no habrán de decidirlo los lectores) de que, al reunirlos en un libro, puedan explicitarse sus nexos, mostrándose con mayor claridad los elementos del discurso general del que, por ahora, constituyen sólo una preparación. Estos elementos me parecen definibles de modo aproximativo –y para servir de guía a la lectura del volumen– en los términos siguientes.

La hermenéutica parece constituir la *koiné* de la cultura de hoy. Ello entraña el riesgo de una serie de equívocos, plantea problemas, y obliga a que la hermenéutica se precise y radicalice, en orden a evitar, por un lado, la interpretación demasiado «cómoda» y superficial que la convierte en una

mera apología de la multiplicidad irreductible de los universos culturales, y por otro a impedir que pueda ser reconducida a una nueva metafísica, por mucho que ésta se fundamente sólo en lo «trascendental» de la comunicación (tal como sucede en las teorías de Apel y de Habermas). Una tal precisión y radicalización de la hermenéutica implica sobre todo el reconocimiento de la continuidad sustancial que, incluso contra la letra de los textos, persiste entre los pensadores que más han influido en la definición de la teoría de la interpretación, esto es: Nietzsche y Heidegger. La continuidad entre ellos es el nihilismo –no entendido tanto ni principalmente como filosofía de la disolución de los valores, de la imposibilidad de la verdad, de la renuncia y de la resignación; sino más bien como una auténtica ontología nueva, como un nuevo pensamiento del ser, capaz de ultrapasar la metafísica (entendida ésta en el sentido de Heidegger: pensamiento que identifica el ser con el ente, y, en último término, con la objetividad del objeto calculado y manipulado por la ciencia-técnica). La ontología nihilista nietzscheano-heideggeriana ultrapasa la metafísica, principalmente, porque ya no sigue considerando necesario el deber de buscar estructuras estables, fundamentos eternos ni nada semejante, ya que precisamente esto significaría seguir pretendiendo que el ser hubiera de tener aún la estructura del objeto, del ente (o hasta de la mercancía, para decirlo en términos marxianos). Esta nueva ontología piensa, por el contrario, que se debe captar el ser como evento, como el configurarse de la realidad particularmente ligado a la situación de una época,

que, por su parte, es también proveniencia de las épocas que la han precedido. Pensar el ser significa escuchar los mensajes que provienen de tales épocas, y aquellos, además, que provienen de los otros, de los contemporáneos: las culturas de los grupos, los lenguajes especializados, las culturas «otras» con que Occidente se encuentra en medio de su empresa de dominio y unificación del planeta, las subculturas que comienzan a tomar la palabra desde el interior del mismo Occidente, etc. Estos mensajes afectan al ser, constituyen su sentido –el sentido del término ser, del término realidad– tal como se da a nosotros y a nuestra concreta experiencia de hoy. En estos mensajes –que son el tema de la ontología posmetafísica– no se revela ninguna esencia, ninguna estructura profunda o ley necesaria; pero se anuncian en ellos valores históricos, configuraciones de experiencia y formas simbólicas, que son los trazos de vida, las concreciones de ser, que piden ser escuchadas con *pietas*, con la atención devota que merecen cabalmente todas las huellas de vida de los similares a nosotros. Tal *pietas* no obedece ciertamente a ningún principio, no se rige por ningún imperativo categórico metafísicamente fundado y necesario. Se libera, por el contrario, y se vuelve posible, quizá como la única vía razonable a recorrer, justo con el venir a menos de la metafísica –que en nombre de esta o aquella estructura «esencial»– ha deslegitimizado, tan a menudo, la piedad por lo cercano, por lo individual y efímero, por el amor de lo «próximo», en todos los sentidos de la palabra.

Si una ética «hermenéutica» es posible –tal como aquí se trata de mostrar, de modo enteramen-

te provisional–, le hace falta una ontología nihilista, en el sentido que se ha dicho; el de que puede establecerse sólo como interpretación de eventos, lectura de los «signos de los tiempos», y recepción de mensajes; o tal como he propuesto en otro lugar (remito a mi ensayo contenido en *Filosofia 87*, Laterza, Bari, 1988), como una «ontología de la actualidad», para la cual resulta decisiva la referencia a una cierta imagen de la modernidad, de su destino de secularización, y de su «fin» eventual. Pero más que «fundarse» sobre tal actividad interpretativa del acaecer del ser, la ética hermenéutica se pone en ejercicio ya, antes que nada, en esa misma actividad; y es por eso, en ese sentido y principalmente, aunque quizá no de modo exclusivo, una ética de la interpretación.

Parte primera

SIGNIFICADOS DE LA HERMENEUTICA

1

POSMODERNIDAD Y FIN DE LA HISTORIA

Probablemente una de las caracterizaciones más ampliamente aceptadas de la posmodernidad sea aquella que la presenta como el fin de la historia.

En esta caracterización late obviamente un cierto tono apocalíptico, que ha sido acentuado, de modo especial, por las interpretaciones de izquierdas de lo posmoderno, cosa que ocurre ya sea cuando se trata de interpretaciones que lo refutan polémicamente (como en el caso de Habermas) ya sea cuando su causa se abraza como la nueva *chance* de una «emancipación» que, aun no teniendo ya nada que ver con los viejos ideales humanistas, representa, de todos modos, una alternativa positiva (tal es la posición de Lyotard). Pero no todos los que hablan de lo posmoderno aceptan esta apocalíptica connotación; e igual sucede con el significado del «final de la historia», que se añade a la expresión, y que se interpreta, o, por así decirlo, se «declina», a su vez, de diversos modos. Las dos posiciones que, en relación a este tema, vienen por lo general a contraponerse de manera diametral, son la de Lyo-

tard,[1] y la de Habermas,[2] las cuales comparten, en realidad, la misma descripción de la posmodernidad, y divergen sólo en cuanto a la evaluación del fenómeno: entrambas lo describen en efecto como el venir a menos de los grandes «metarrelatos» que legitimaban la marcha histórica de la humanidad por el camino de la emancipación, y del papel de guía que los intelectuales desempeñaban en ella; esto, para Habermas, es una calamidad: es el imponerse de una mentalidad conservadora, que renuncia al proyecto del iluminismo, identificado con el proyecto de la modernidad; mientras que para Lyotard –que sigue en esto a Nietzsche, a Heidegger y, más recientemente, a Foucault– representa un paso adelante en la liberación del subjetivismo y humanismo modernos, es decir, de la ideología del capitalismo, del imperialismo, etc. En ambos casos «final de la historia» significa final del historialismo, o sea, de la comprensión de las vicisitudes humanas como estando insertas en un curso unitario dotado de un sentido determinado, el cual, en la medida misma en que viene a ser reconocido, se desvela como sentido de emancipación. La historia, entendida de este modo, se acaba –dice Lyotard–, porque *chacun des grands récits d'émancipation à quelque genre qu'il ait accordé l'hégémonie, a pour ainsi dire été invalidé dans son principe au cours des cin-*

1. Véase J. F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Cátedra, 1986.
2. Véase J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, 1989.

quante dernières années...[3] Para Lyotard la racionalidad de lo real ha sido «confutada» por Auschwitz; la revolución proletaria como recuperación de la verdadera esencia humana ha sido «confutada» por Stalin; el carácter emancipatorio de la democracia ha sido «confutado» por el mayo del 68; la validez de la economía de mercado ha sido «confutada» por las crisis recurrentes del sistema capitalista...[4] Los «grandes relatos», aquellos que no se limitaban a legitimar en sentido narrativo una serie de hechos y comportamientos, sino que en la modernidad y bajo el empuje de una filosofía cientista[5] han buscado una legitimación «absoluta» en la estructura metafísica del curso histórico, han perdido credibilidad. Esta pérdida, para Lyotard, es irremediable, e indica el fracaso del proyecto moderno: un fracaso con el que, se sobreentiende, no se pierde nada, pues, en realidad, tales «metarrelatos» legitimantes no han sido nunca otra cosa que expresión de la violencia ideológica.

La objeción de Habermas consiste en que el fracaso de los proyectos emancipatorios de la modernidad –que él ve articularse de manera más unitaria en torno al del iluminismo– no los invalida en cuanto a su fundamento teórico; sin embargo, la «prueba» de ello no resulta, en Habermas, convincente: se limita, en realidad, a señalar que sin un «metarrelato» fuerte, que se sustraiga a la disolu-

3. J. F. Lyotard, en *Critique*, 495, pág. 563.
4. *Ibídem.*
5. Véase R. Rorty, «Habermas, Lyotard et la postmodernité», en *Critique*, 442, pág. 186.

ción y desmitificación del historialismo, esta misma disolución y desmitificación deja de tener sentido, no pudiendo ni siquiera ser pensada. La «crítica de la ideología», en suma, y como en el fondo quería Nietzsche, no puede desembocar en una «crítica de la crítica». El problema reside, en definitiva, en saber si también la historia del «final de la historia» puede o no valer como un relato –o un «metarrelato»– legitimante, capaz de señalar objetivos, criterios de elección y de valoración y, por lo tanto, algún curso de acción todavía dotado de sentido. Para Habermas, la disolución de los «metarrelatos» tiene significado sólo si uno de ellos se exceptúa, con lo que en realidad viene a eliminar de la disolución de los «metarrelatos» el sentido catastrofista del final de la historia; la historia no puede acabarse sin que se acabe lo humano (esto es: el ideal de la emancipación). Para Lyotard la disolución de los «metarrelatos» es completa, pero el motivo por el que ésta se considera tal, y «verdaderamente» tal, ¿se sustrae verdaderamente a la fuerza que antes se atribuía a los «metarrelatos»? ¿Qué significa afirmar que los «metarrelatos» han sido invalidados sino volver a proponer un «metarrelato»? Ahora bien, precisamente por cuanto esto no es lo que se quiere, se ha de renunciar a toda función legitimante, y, por tanto, en último término, a toda capacidad de señalar opciones históricas. Igualmente, en la variante propuesta por Rorty, para quien la posmodernidad, en el fondo, no es otra cosa que *l'oubli graduel d'une certaine tradition philosophi-*

que[6] –en el sentido de que la importancia misma de la tradición filosófica, de su centralidad, etc., ha descendido, en una óptica que observa el destino de la filosofía dentro del más vasto contexto de las prácticas sociales–[7] puede valer la idea de posmodernidad como fin de la historia: en el sentido de que la idea de historia es una invención de la filosofía, y especialmente, de la metafísica, cristiana primero, y después moderna, y de que la pérdida de importancia de la tradición filosófica coincide con la pérdida de sentido del apelar a la historia –y hasta a la historia *magistra vitae*–, a sus leyes y a sus indicaciones, por parte de la comunidad social. Que Rorty se deba interpretar así lo confirman, en último término, los mismos rasgos de su argumentar: en *Philosophy and the Mirror of Nature*, se concibe efectivamente la historia de la metafísica como una historia de eventos «casuales» que, por tanto, no puede seguir siendo invocada para justificar conclusiones ciertas; esta actitud, sin embargo, hace sospechar que, en Rorty, la metafísica se concibe principalmente como un hábito en desuso, como una opinión equivocada de la cual uno pudiera liberarse... La reconstrucción de la filosofía moderna que propone parece tener solamente por función la de hacerse cargo de un error, y no la de indicar ninguna vía a seguir. Ahora bien, ¿según qué se «reconoce» el error? Podría darse que fuera por apelación a un consenso comunitario –una

6. Véase R. Rorty, «Cosmopolitisme sans émancipation» en *Critique*, 495, pág. 580.
7. Id. en *Critique*, 442, págs. 194-197.

suerte de lenguaje cotidiano ligado a nuestras formas de vida–; pero presentado en tales términos el «reconocimiento» resulta problemático por varios motivos y, sobre todo, porque, en buena medida, también supone apelar a un «metarrelato»; refiere una cierta historia de la comunidad actual, una cierta imagen de ese mundo nuestro en el cual la filosofía pierde centralidad, etc., e implica el que se deba «corresponder» a esa tal imagen. Ahora bien, ¿por qué deberíamos hacerlo? Hace falta interpelar el pragmatismo de Rorty con esta pregunta; y si la respuesta es que debemos hacerlo si queremos participar en el juego, el problema residirá, en último término, en que no queremos participar como si ello se derivara de razones *inmediatamente* biológicas (el instinto de conservación, la necesidad de sobrevivencia, etc.), sino por razones de pertenencia «histórico-cultural» (o sea, que no nos interesa la vida sin más, sino la vida como forma histórico-determinada de vida), con lo que se nos reenvía de nuevo al vínculo con el pasado.

Pensar lo posmoderno como fin de la historia, como el final del fin, no significa, entonces, darse cuenta de que la cuestión hubiera ya dejado de proponerse, sino, al revés, situar en el primer plano de una atención central la cuestión de la historia como raíz de legitimaciones. El vínculo de lo posmoderno con lo moderno, en este sentido, es aquel descrito por Löwith: el de Nietzsche con la visión hebraico-cristiana del tiempo. La modernidad es la época de la legitimación metafísico-historicista, la posmodernidad es la puesta en cuestión explícita de este modo de legitimación. Es decir, que no se

trata simplemente de lo que viene después y se distingue, en positivo, de la modernidad, mediante otro principio; pues, de todos modos, si hay otro principio, éste no es heterogéneo a la legitimación historicista, como no es tampoco una mera «variación» suya, ya que no puede construirse sino sobre la base de una relación crítica y de confrontación respecto del principio precedente. Cuando los animales cantan a Zaratustra la canción del eterno retorno: «Todo pasa, todo retorna; eternamente gira la rueda del ser (...) eternamente el ser se construye la misma habitación (...) curvo es el sendero de la eternidad», Zaratustra replica: «¡Vaya con vosotros, maliciosos, burlones, organilleros ambulantes! (...) cómo os sabéis ya de sobra lo que ha necesitado siete días para cumplirse: ¡cómo se me enroscaba la bestia dentro de las fauces para destrozarme! Pero yo le mordí la cabeza y la escupí lejos de mí. Y vosotros, ¿vosotros le habéis sacado ya una canción de organillo?».[8] O sea, que Zaratustra les reprocha que hayan olvidado lo mucho que ha debido padecer para alcanzar a concebir el eterno retorno. La posmodernidad es seguramente un modo diverso de experimentar la historia y la temporalidad misma –tal como testimonia, por otra parte, la vitalidad y recurrencia de la memoria involuntaria en la gran literatura decimonónica– y, por tanto, también un entrar en crisis de la legitimación historicista que se basa en una pacífica concepción lineal-unitaria del

8. Véase F. Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra* (trad. cast., *Así habló Zaratustra*, Alianza). El pasaje referido corresponde al capítulo: *El convaleciente.*

tiempo histórico. Sin embargo, este diverso modo no consiste en dar simplemente la espalda al historicismo de la metafísica; más aún, mantiene como éste un vínculo análogo al que Heidegger indica con el término *Verwindung*: recuperación-revisión-convalecencia-distorsión... No se puede, en otras palabras, ni declarar «invalidada» toda forma de legitimación por referencia a la historia, como quiere Lyotard –el cual, no obstante y significativamente, no puede mantenerse firme en el cumplimiento de este punto–; ni puede uno –por temor a las consecuencias nihilistas y reaccionarias de estas posiciones– seguir quedándose en el «metarrelato» de la modernidad, tal como hace Habermas, declarando, sencillamente, que los eventos «invalidantes», a los que remite Lyotard, suponen sólo un fracaso provisional del proyecto moderno, y ello desde una aceptación demasiado indulgente de ese fracaso. Entrambas posiciones extremas rehúsan por igual tematizar seriamente la historia del fin de la historia, viniendo a despacharla, o bien como a un hecho que no es objeto de relato, pero al cual debemos adecuarnos –Lyotard–; o bien como a un incidente teóricamente irrelevante, y que se debe explicar en términos de psicología o sociología del conocimiento, como «desengaño de la filosofía de la subjetividad»,[9] en el caso de Habermas.

Mi tesis consiste en que esas dificultades del concepto de lo posmoderno, todas las cuales giran alrededor del hecho de que el fin de la modernidad sea el fin de la historia como curso metafísicamente

9. Véase *Critique*, 442, pág. 118.

justificado y legitimante –fin de la metafísica en su forma moderna: esto es, del historicismo iluminista, idealista, positivista o marxista– sólo pueden encontrar alguna solución si se tematizan explícitamente los problemas que abre la invalidación de la legitimación de los grandes «metarrelatos». Pero, por lo tanto, no se trata ni de refutar estos eventos invalidantes como incidentes o «síntomas» ya desplegados del «metarrelato» kantiano-hegeliano-weberiano, ni de tomarlos tampoco como *vergangen*, pasados y conclusos, como si ya pudieran colocarse en otra esfera.

Las nociones-guía que pueden servirnos aquí no son ni la de fin de los «metarrelatos» de Lyotard –demasiado «catastrofista» al presentarnos la modernidad como ya abandonada toda ella a nuestra espalda–; ni el de la comunidad ilimitada de la comunicación –que retoma simplemente el proyecto de la subjetividad emancipatoria moderna, como si después de Kant, Hegel y Weber no hubiesen acaecido sino algunas «enfermedades» de la inteligencia burguesa–; ni tampoco la noción de consenso en el sentido pragmatista del término, la cual, cuando quiere desmarcarse de un horizonte meramente biológico, no puede dejar de tener en cuenta ni el pasado ni su problemática pregnancia. Pueden guiarnos, por el contrario, las nociones heideggerianas –ya radicadas en Nietzsche– de *An-denken* y de *Verwindung*.

La vía por la que Heidegger llega a estos conceptos ilustra muy bien la relación de lo posmoderno con la modernidad. Cuando Heidegger escribe en *Vorträge und Aufsätze*,[10] que la metafísica no puede

10. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (1954).

ser objeto de superación alguna, como si se tratara de un error del que uno pudiera liberarse mediante la crítica, no lleva a cabo, como quien reconociera un límite, una mera constatación de tipo sociopsicológico; lo que por el contrario declara es que la modernidad no puede ser *superada críticamente*, porque justamente la categoría de superación crítica le es constitutiva; no se puede salir de la modernidad –o de la metafísica– por vía de superación –o de crítica–, porque ello significaría permanecer precisamente dentro del horizonte moderno, el de la fundación, el del historicismo. Resulta innecesario recordar que el historicismo moderno, para Heidegger, como ya para Nietzsche, es metafísica en acto, por cuanto despliega la fuerza del *Grund* como capacidad de fundar y refundar (renacimiento, revolución) épocas, comportamientos y vicisitudes humanas. Justamente en virtud de la problemática de cada *Überwindung* se propone Heidegger describir la relación del pensamiento posmetafísico con la metafísica como una *Verwindung*. No podemos discutir aquí todos los significados de este término, pero en él resuenan, ya sea la noción de curarse, de convalecencia (imagen cara a Nietzsche), ya sea la de aceptación y re-signación, ya la de distorsión. Posmoderno, podemos traducir, es lo que mantiene con lo moderno un vínculo *verwindend*: el que lo acepta y reprende, llevando en sí mismo sus huellas, como en una enfermedad de la que se sigue estando convaleciente, y en la que se continúa, pero distorsionándola. En qué puede la metafísica ser aceptada, conservada y reasumida como distorsión es lo que Heidegger muestra merced a su elaboración

rememorativa de la metafísica como historia del ser: metafísica es la epocalidad del ser de las épocas dominadas por un *archè*,[11] por un *Grund*, que adopta diversas configuraciones; estos *archai*, en el pensamiento posmetafísico, son repensados y reconocidos como «acaecimientos» de la historia del ser, como *epistemai* foucaultianas, y *no* como «estructuras» eternas del ser, de la razón, etc. Ahora bien, asumir los *archai* como «eventos», ¿no será un modo de repetir la «crítica de la ideología» hegelo-marxiana? Lo sería si a los *archai* como eventos se contrapusiera una estructura verdadera del ser; pero es el ser mismo lo que no se deja seguir pensando bajo la categoría –que también es una de las epocalidades– de la presencia enteramente desplegada; así pues, el ser es evento, no es otra cosa que el sucederse de los «eventos» arqueológicos, y hablar de ello significa sólo «rememorar» estos eventos, como su *Überlieferung*, su *Geschick*...; pero no como si estuviéramos recordando «errores» que se nos desvelarían como tales sólo en el caso de que hubiéramos aprehendido la verdadera estructura...; pero, y ¿cómo, entonces? El *Andenken* es, por lo pronto, *Verwindung*: un retomar que excluye la pretensión de absoluto correspondiente a los *archai* metafísicos, sin por ello, no obstante, poder oponerle otro absoluto, sino sólo una suerte de «fiesta de la me-

11. R. Schürmann, *Le Principe d'Anarchie. Heidegger et la Question de l'Agir*, París, Seuil, 1982. Schürmann ha propuesto la tesis de que la metafísica se caracteriza por el darse de épocas, cada una de las cuales está dominada por un *archè*; el fin de la metafísica coincide, por lo tanto, en ese sentido, con la anarquía.

moria»: la expresión es de Nietzsche,[12] pero rinde perfectamente cuenta de la posición *andenkend* de Heidegger. Se trata de una actitud que podemos también llamar de *pietas*, aunque no tanto en la acepción latina según la cual tiene por objeto los valores de la familia, sino más bien en el sentido moderno de piedad como atención devota hacia lo que, teniendo sólo un valor limitado, merece ser atendido, precisamente en virtud de que tal valor, si bien limitado, es, con todo, el único que conocemos: piedad es el amor que se profesa a lo viviente y a sus huellas, aquellas que va dejando y aquellas otras que lleva consigo en cuanto recibidas del pasado. En Nietzsche, asimismo, el final del proceso de desmitificación no da lugar a desembocar en ninguna posición de certeza, o en las verdaderas estructuras, sino a una actitud piadosa, a eso que en varias ocasiones Nietzsche denomina «filosofía de la mañana».

La cultura posmoderna, en las poéticas literarias, artísticas o arquitectónicas, por ejemplo, asigna a la rememoración, al retomar contaminante del pasado –el cual parece no tener espacio posible para Lyotard o para Rorty– una enorme importancia. Habermas, desde luego, puede incluir perfectamente la adopción de esta actitud en su caracterización de lo posmoderno como neoconservadurismo y reaccionarismo. Pero, en realidad, esta nueva importancia que se asigna al vínculo con el pasado no tiene nada que ver con los presupuestos del histori-

12. Véase F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, trad. ital. de S. Giametta, Adelphi, Milán, 1965, aforism. 223.

cismo de inspiración metafísica; pues no se trata ahora de colocarse en la más adecuada y *auténtica* posición dentro del curso de la historia, sacando de ella a colación analogías confirmativas y legitimantes, sino de permitir finalmente que se nos torne accesible el pasado, fuera de toda lógica de la derivación lineal, y en una actitud, que es, sobre todo, de «estilización», de búsqueda de los *exempla*, en el sentido retórico del término; tal es el vínculo que mantenía el humanismo del *quattrocento* con los monumentos de la humanidad pasada; el mismo que Nietzsche describe –desaprobándolo en este caso, aunque luego vendrá a cambiar de idea al respecto– en la segunda de las *Consideraciones intempestivas*, como un «deambular por el jardín de la historia como por dentro de un guardarropa de disfraces teatrales». No deja de resultar significativo que, si ésta era la posición de Nietzsche en 1874, en una de las *tarjetas de la locura*, la escrita a Burckhardt en Turín, a principios de enero de 1889, haya estampado: «Yo soy, en el fondo, todos los nombres de la historia». Por mucho que el contexto de tal afirmación sea ya el del desequilibrio psíquico del cual Nietzsche no podrá nunca reponerse, se puede ver perfectamente en ella la expresión coherente de una posición que Nietzsche había venido adoptando en relación a la historia, ya a partir de *Humano, demasiado humano*. Es este modo de vínculo libre, rememorativo-monumental, con el pasado, que es el definido por la cultura posmoderna, el que puede pensarse con toda propiedad en los términos heideggerianos del *Andenken* y la *Verwindung*.

Pero esto, que en el terreno de las artes y de las costumbres se queda en el nivel del indicio y la sugerencia, adquiere en la filosofía, si no el rigor de la fundamentalidad, sí una determinación y especificidad teórica de mucho mayor peso. Ello significa que en la propuesta de Heidegger a la que nos estamos refiriendo, el *Andenken* asume dentro del pensamiento posmetafísico la función que era propia de la fundamentación metafísica. En comparación con esta lección heideggeriana, que me parece desprenderse inequívocamente de sus textos últimos, la polémica entre Lyotard y Habermas resulta superficial, se muestra más dirigida por peticiones y buenas intenciones que por un planteamiento riguroso de los problemas; de éste se sitúa más cerca Rorty, por mucho que después solucione las cosas de manera bien distinta, y mucho menos satisfactoria, según mi opinión.

De lo que se trata es de considerar, y de calibrar, lo que comporta la disolución del pensamiento fundacional, esto es: de la metafísica. ¿Resulta todavía posible, desde fuera de la estructura de la fundación, un pensamiento capaz de «criticar» el orden existente, y, en consecuencia, de satisfacer las exigencias legítimas que Habermas quiere hacer valer? Habermas se queda en el horizonte de la fundamentación (la crítica de la ideología en nombre de una especie de pregnancia de la comunicatividad del discurso); Lyotard, para no recaer en el horizonte fundamentativo, renuncia, en el fondo, al proyecto de la emancipación; y Rorty, por su parte, propone una racionalidad que busca el consenso, no apoyado sobre alguna base trascendental, sino empírica,

pragmática (la cual, sin embargo, no puede ser ulteriormente cuestionada sin que se reencuentre un metarrelato).

Heidegger encara estos problemas intentando definir el pensamiento no-fundacional; pensar es rememorar, retomar-aceptar-distorsionar. O lo que es lo mismo: realizarse en la confrontación de la heredad del pensamiento del pasado con la *pietas* como devoción-respeto que se devuelve a la vida-muerte, a los vivientes como productores de monumentos; o, en definitiva, al ser como *Geschick*, como envío, y como *Überlieferung*, como transmisión.

Querría mostrar, para concluir, cómo responde el ejercicio del pensamiento rememorante, distorsionante, piadoso, a los problemas que las varias posiciones sobre lo posmoderno parecen dejar abiertos. Se ha de subrayar, sobre todo, que únicamente el *Andenken* entendido como *pietas* puede promover la «correspondencia» a la situación, o a la experiencia, que se demanda implícitamente ya en Habermas, ya en Lyotard, ya en Rorty. Cada uno de ellos propone tesis que se recomiendan como válidas por preferencia respecto de las restantes en juego, por el hecho de que se pretenden más «conformes» con la situación que vivimos como posmoderna. Lyotard, ya lo hemos visto, invoca el hecho de que los «metarrelatos» han sido invalidados; Habermas invoca el darse de la modernidad en los términos en los cuales la experimentaran Kant, Hegel y Weber; tal «metarrelato» no ha sido invalidado, según él, porque, evidentemente, corresponde al «estado de las cosas», y, en consecuencia, debe ser

asumido como «*massgeblich*», como punto de partida de toda discusión sobre lo moderno y su posible final. Rorty, por su parte, desplaza la «descripción» de la situación, pues si le parece que ésta se determina sobre todo como una consecuencia de la disminución de centralidad de la filosofía entre las prácticas sociales, éstas también requieren entonces otros tantos modos diversos de argumentación. En todos los casos, la validez de las tesis propuestas se basa en la pretensión de una más completa adecuación respecto de la situación dada, de acuerdo con el viejo imperativo filosófico de «salvar los fenómenos», o mantenerse fiel a la experiencia. Pero lo que con la consumación de la metafísica ha entrado precisamente en crisis parece ser justo la fuerza normativa de toda situación de hecho. ¿Por qué deberíamos atenernos a una descripción verdadera de estructuras auténticas, cuando, por otra parte, ni siquiera ya las ciencias positivas reivindican tal prerrogativa, y apelan principalmente a la eficacia, que, cabalmente, nada tiene que ver, en la mayoría de los casos, con las estructuras «verdaderas» de las cosas? De acuerdo con Nietzsche, vivimos probablemente en una condición en la cual, como decía Gorgias de los espectadores de la tragedia, resulta más sabio dejarse engañar que querer ser de los que engañan; también el valor de no ser engañado, es decir, el valor de la verdad, se nos ha terminado por desvelar como un «engaño», como un interés práctico ligado a determinadas situaciones de la existencia humana en el pasado. Lo que quiero decir es que el apelar a «hechos», situaciones, o experiencias, a los que se debería «corresponder» –por mucho que

no sea sólo ni principalmente en el sentido «descriptivo» del término– comporta siempre el presupuesto metafísico de que en la realidad tal como se da se esconda alguna normativa para el pensamiento, de modo que, incluso cuando tal presupuesto metafísico es radicalmente rechazado, surge, para apelar a la «correspondencia», otro motivo cualquiera. La rememoración «piadosa» de Heidegger –o la «fiesta de la memoria» nietzscheana– parece ser el único motivo posible: es como decir que no hay ningún «metajuego» que prescriba el respeto de las reglas de los juegos de lenguaje de los que habla el segundo Wittgenstein; y que tampoco tales reglas, esto mucho menos aún, se respetan por mor de meras exigencias de sobrevivencia, ya que el deseo de sobrevivencia no se da, a su vez, como algo externo a los juegos, sino que se imbrica también él con las reglas de los juegos, siendo un juego más entre los otros, uno históricamente denso... Lo que puede ordenar que se respeten las leyes de los juegos –que Habermas y Apel quieren, en el fondo, justificar por el imperativo de la comunidad ilimitada de la comunicación, el cual o bien es otra versión de la necesidad de sobrevivencia, o bien es una tesis metafísica idealista, estrictamente hegeliana (el espíritu que debe alcanzar la autotransparencia)– sólo puede ser la *pietas* que experimentamos, y que de algún modo no podemos no experimentar, por lo viviente y sus huellas-monumentos, en cuanto hacemos hasta el fondo la experiencia de la «eventualidad», desfondamiento, no-presencia del ser. Y se debe notar que es la disolución de la metafísica lo que nos libera para la *pietas*. Como en aquella pági-

na de Nietzsche que citaba antes: una vez que descubrimos que todos los sistemas de valores no son sino producciones humanas, demasiado humanas, ¿qué nos queda por hacer? ¿Liquidarlos como a mentiras y errores? No, es entonces cuando nos resultan todavía más queridos, porque son todo lo que tenemos en el mundo, la única densidad, espesor y riqueza de nuestra experiencia, el único «ser».

Naturalmente, la *pietas* no se ofrece con la pregnancia del «metarrelato», pues no invoca, para corroborarse, ninguna estructura metafísica; sino que, justamente al contrario, se da como consecuencia de haberse hecho cargo de la disolución de toda metafísica de la presencia. Que «no podamos no experimentar» *pietas*, una vez hecha la experiencia de la mortalidad y de la radical finitud y epocalidad del ser, no expresa, entonces, ninguna suerte de necesidad lógica, justificada en virtud de una relación de fundamentación metafísica. Es al revés, y se puede admitir que justo con la estructura metafísica ha caído aquello que impedía a la *pietas* manifestarse: esto mismo puede pensarse también en términos de Nietzsche, quien veía en la metafísica un intento de predominar y hacerse *con la fuerza* de las «regiones más fértiles»; o concluirse en vista de la pasada historia de la humanidad, donde se ha venido a justificar la violencia, si no siempre, sí muy a menudo, según fundamentos metafísicos de legitimación (religiosos, ontológicos, de moral natural, etc.).

Pero de un modo tal podrían también venir a encontrar apoyo tanto las «razones» de Lyotard, como las de Habermas o las de Rorty: la *pietas* puede ser invocada ya por el final de los grandes

relatos, ya por la descripción kantiano-hegeliana de la modernidad, ya por el método del consenso, en lugar del de la fuerza, tal como Rorty quiere. Y ¿nada más? ¿El *Andenken* resulta ciertamente así de neutral en relación a todas estas tesis? Si así fuese, su «solvencia» en cuanto a los problemas de lo posmoderno resultaría bastante escasa, por no decir nula. El hecho es que si el apelar a la situación y a su corresponderle puede ser sólo motivado en términos de *pietas* y rememoración, es la misma situación (a la que corresponder) la que viene a concretarse de un modo tan definido que no pueden mirarse ya neutralmente las razones de los diversos interlocutores. La situación en la que únicamente se puede «fundar» mediante el *Andenken* es aquella en la que Nietzsche y Heidegger, por ejemplo, no son sólo fenómenos que expresan enfermedades de la subjetividad; en consecuencia, si no se acepta aquí el análisis de Habermas es justamente porque se afirma la centralidad de la experiencia de disolución de la metafísica, que Habermas tiende, por el contrario, a subestimar como si de un mero síntoma de enfermedad se tratara... Por otra parte, si sólo se puede «fundar» por rememoración, la relación con el pasado resulta mucho más determinante, y de manera mucho más esencial, de lo que Lyotard está dispuesto a admitir; es justo en el vínculo con el pasado, pensado como un «metarrelato debilitado», pregnante no por motivos metafísicos, sino por motivos de *pietas*, donde se encuentran las indicaciones normativas que Lyotard parece incapaz de hallar en su concepción de la posmodernidad. Finalmente, el consenso al que Rorty se remite en

nombre del pragmatismo se motiva, por su parte, no según razones de sobrevivencia, ni, esto mucho menos, se acepta como un «hecho» que, de cuando en cuando, se verifique sin poder ser ulteriormente indagado; la necesidad del consenso, tanto como sus contenidos y motivos, ha de buscarse, posteriormente, en la heredad de la metafísica repensada desde fuera de la pretensión de fundamentación...

No es verdad, como querría Lyotard, que narrar el «metarrelato» de la disolución de los «metarrelatos» sea algo que ya se ha hecho (con Hesíodo o Platón);[13] la idea de la historia como decadencia no narraba en efecto la historia del fin de la historia tal como la relatamos hoy nosotros: pensaba más que nada en un estructura originaria fuerte, que con su «presencia» devaluaba todo lo que de ella se hubiera alejado; estaba, por lo tanto, todavía, dentro del horizonte de la metafísica. Decir, por el contrario, como hace Heidegger, que el ser se presenta finalmente como aquello que únicamente puede ser recordado, y entonces como *Überlieferung* y como *Geschick*, equivale a proponer una filosofía de la historia que no sólo escapa a la metafísica en cuanto a su modo de legitimarse, sino, sobre todo, en cuanto a que su propio contenido no es ya sino el mismo fin y disolución de la metafísica, el cual indica también vías y «normas» a seguir. Hacerse cargo del final de los «metarrelatos» no significa, como para el nihilismo reactivo y vengativo descrito por Nietzsche, quedarse sin criterio de elección alguno, quedarse sin ningún hilo conductor. El final

13. Véase J. F. Lyotard, en *Critique*, 495, pág. 563.

de los «metarrelatos» pensado desde el horizonte de la historia de la metafísica y de su disolución (y, entonces dentro de un «metarrelato» paradójico), es el darse del ser en la forma de la disolución, del debilitamiento y de la mortalidad, pero no de la decadencia, porque no hay ninguna estructura superior, fija o ideal, con respecto a la cual la historia hubiera decaído.

Las dificultades del pensamiento de la posmodernidad muestran que no se puede dejar vacante sin más el puesto antes ocupado por los «metarrelatos» y por la filosofía de la historia. Sería como no ponerse de luto por ellos, dejándolos pesar sobre nosotros, en la forma inmediata o inelaborada de la pérdida, ante la que se reacciona sólo de modo catastrofista; ello equivaldría a dejarse llevar por un prejuicio, en vez de abordar hermenéuticamente su tematización. La reacción de Habermas es exactamente la de rechazar el luto, retornando a un «metarrelato» del pasado, en la ilusión de que se puede hacer revivir una metafísica de la historia. Sólo se sale de estos *impasses* asumiendo como tema de una nueva y paradójica filosofía de la historia, el final de la (filosofía de la) historia.

2

LA SECULARIZACION DE LA FILOSOFIA

Lo que propongo denominar la secularización de la filosofía se ha convertido en un hecho relevante, y revelador de lo que comporta, justo con el difundirse de la hermenéutica en la cultura de los dos últimos decenios. Si se quisiera, en efecto, señalar para el pensamiento de hoy una tendencia que pudiera considerarse la *koiné* filosófica actual, de modo parangonable a lo que fuera el marxismo para los años cincuenta-sesenta, y el estructuralismo para los años setenta, se debería muy probablemente reconocer que, si bien quizá con rasgos y modos de difusión muy distintos (ya que, por ejemplo, no conlleva, sobre todo, las implicaciones políticas que eran propias del marxismo), este rol corresponde hoy a la hermenéutica. El término, como se sabe, remite a una tendencia filosófica que por vez primera se explicita de un modo característico en el *Verdad y método* de Hans Georg Gadamer (1960), donde se elaboran y «urbanizan» –como ha dicho Habermas– (o sea, que quizá se secularizan ya) los logros de la ontología heideggeriana; para venir después a enriquecerse, complicarse y tal vez, en cierto

sentido, diluirse en confines cada vez más amplios y vagos, a lo largo de los últimos años. Momentos significativos de este proceso de transformación, a través del cual la hermenéutica de Gadamer ha sufrido ella misma un proceso de secularización por el que únicamente se ha vuelto capaz de presentarse como la *koiné* filosófica de nuestra cultura, han sido, en primer lugar, la elaboración que el propio Gadamer le diera en clave de «filosofía práctica» (pienso por ejemplo en los ensayos del volumen *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, de 1976),[1] y, posteriormente, la recepción y reelaboración (con muchas contaminaciones neokantianas) que las temáticas hermenéuticas han experimentado entre pensadores tales como el Habermas de la «teoría de la acción comunicativa» y el Apel del «*a priori* de la comunidad ilimitada de la comunicación»,[2] y también, con aportaciones de carácter muy distinto, en filósofos como Ricoeur (en el cual se conjuga con la fenomenología) o Luigi Pareyson (en el cual se encuentra con una filosofía de la libertad de ascendencia existencialista). Otra aportación significativa para esta difusión de la temática hermenéutica ha estado en su encuentro con la autoconciencia metodológica tanto de la crítica literaria en Europa y América (Jauss y su escuela; el desconstruccionismo americano...) como de las ciencias sociales en gene-

1. Véase *La ragione nell'età della scienza* (trad. ital. A. Fabris, Il Melangolo, Génova, 1982).

2. Véase G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, Milán, Feltrinelli, 1984, cap. IV (trad. cast., *Más allá del sujeto*, Barcelona, Paidós, 1989).

ral; mientras que en un paso decisivo hacia la puesta en claro de su tendencia a la secularización puede localizarse en los trabajos de Richard Rorty, quien ha teorizado explícitamente la existencia de una orientación unitaria entre los resultados del pensamiento de Heidegger, el pragmatismo deweyano y el último Wittgenstein. Es justamente el trabajo de Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*,[3] la obra a la que se puede remitir la clarificación de lo que se entiende por secularización de la filosofía en conexión con el difundirse de la hermenéutica como *koiné* filosófica actual.

Rorty, en su libro, somete a crítica la concepción fundamentadora que ha venido dominando en la filosofía occidental desde su mismo surgimiento; primero bajo la forma de una investigación sobre los primeros principios del *ontos on*, del ser como estabilidad de estructuras fundantes y legitimantes del mundo de la experiencia; después bajo la forma, que caracteriza gran parte del pensamiento del diecinueve y el veinte, de la fundamentación crítica y epistemológica del saber de las ciencias y de la legitimidad de las restantes formas de la experiencia: en esta versión, el fundamentar de la filosofía no se presenta ya como conocimiento de un «campo» de lo real que está en la base de los otros, el de las causas primeras aristotélicas; sino como el aprehender reflexivo de las estructuras de todo conocimiento válido. Pues, por mucho que no pretenda

3. Véase R. Rorty, *The Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) (trad. cast, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra).

fundamentar metafísicamente, la filosofía, desde el positivismo al neokantismo y desde la fenomenología a las varias formas del neopositivismo, sigue pretendiendo fundamentar «metodológicamente» las restantes formas del saber. El espejo de la naturaleza que asoma en el título de Rorty es el sujeto cognoscente, al cual la filosofía, en sus varias versiones crítico-epistemológicas, se ha vuelto una y otra vez con la intención de que se volviera cada vez más lúcido, y así capaz de reflejar sin límites e imprecisiones lo real, el mundo de «ahí fuera». La importancia del libro de Rorty, al menos desde el punto de vista de la hermenéutica, estriba en que pone de manifiesto cómo la secularización de la filosofía en el siglo XX no proviene precisamente de aquellas tendencias que se presentan como las más radicalmente críticas de la metafísica: el neopositivismo, por ejemplo.[4] El neopositivismo sobre todo, pero también la fenomenología por otros motivos, le parecen a Rorty guardar una estrecha relación con la mentalidad de la fundamentación, al menos en la medida en la que toman el lenguaje de las ciencias exactas como lenguaje «verdadero» y presentan a la filosofía, sustancialmente, como epistemología.

De acuerdo con Rorty, la toma de conciencia del ideal de la fundamentación se produce en realidad y radicalmente en el pensamiento de Heidegger, de Dewey y del último Wittgenstein; pensadores cuya

4. Pensamos en la famosa «Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache» de R. Carnap, aparecida en *Erkenntnis*, 1931, págs. 219-245 (trad. cast. en A. J. Ayer, *El positivismo lógico*, F.C.E.).

herencia, más que en otras corrientes, vive propiamente en la hermenéutica. Desarrollando a Rorty en una dirección que él no ha seguido, pero que corresponde indudablemente a sus posiciones, se puede decir que la importancia de Heidegger en este proceso de pensamiento no consiste sólo en haber enfatizado el nexo entre ser y lenguaje, sino, sobre todo, en haber pensado el ser como evento y no como estructura. Mientras el ser es remitido al lenguaje (según el *Brief über den Humanismus*, «el lenguaje es la casa del ser»), puede todavía mantenerse (como sucede de hecho en la filosofía del lenguaje de impronta neopositivista) el ideal de la fundamentación: basta con transferirlo al plano del lenguaje; algo parecido, por otra parte, a lo que se encuentra en la interpretación neokantiana de la impronta lingüística de la filosofía: Apel habla de una «semiotización del kantismo» como carácter de la filosofía contemporánea; los *a priori* que hacen posible la experiencia y garantizan la objetividad del conocer y la legitimidad del hacer son estructuras del lenguaje, pero conservan la dimensión de universalidad, tendencialmente no histórico-finita, de los *a prioris* kantianos. Sólo si el nexo ser-lenguaje se experimenta desde una perspectiva de radical finitud de la existencia, como cabalmente ocurre en Heidegger, se ultrapasa la metafísica de la fundamentación; en la ontología heideggeriana no es que el ser acaezca únicamente en el lenguaje, es que, cabalmente, *acaece*: los *a prioris* lingüísticos se determinan históricamente de vez en vez, pues no son estructuras, sino mensajes; entre los varios mundos lingüísticos no se da el nexo que la metafí-

sica estableciera entre la individualidad y su pertenencia a una determinada especie, no están ligados por el hecho de realizar, con diferencias específicas, un mismo género universal; se da, principalmente, un «parecido de familia» (la expresión de Wittgenstein se puede aplicar, según creo, también a la concepción heideggeriana de la historicidad de la esencia), en el cual la unidad consiste en una transmisión que no implica el permanecer de algo idéntico, sino, por el contrario, la continuidad de la cadena. Esto es lo que Heidegger expresa con el término *Ge-Schick*: el ser no es *Grund*, principio o *arché*, fundamento, sino *Ge-Schick*, envío, transmisión, mensaje; las lenguas naturales que hacen posible la experiencia del mundo son lenguas histórico-naturales, acaecen de vez en vez como respuestas a otras instancias, que ya son, a su vez, respuestas e interpretaciones.

Sólo manteniéndose fiel a la heredad de la ontología heideggeriana, que puede legítimamente calificarse de nihilista, la hermenéutica asume radicalmente las implicaciones de la finitud histórica del ser-lenguaje, o sea, seculariza realmente la filosofía. Nietzsche ha sido el precursor de Heidegger en esta línea. Lo que conlleva el anuncio nietzscheano del «Dios ha muerto» no está sólo en su contenido (se ha acabado la época de las estructuras estables, porque ya no nos hacen falta; y en consecuencia, también la época del pensamiento como fundamentación); sino, además y sobre todo, en su propia forma de ser *anuncio*: en que no viene a *describir* una estructura (la no-existencia de Dios) sino a relatar un *acaecimiento*. Por eso, y desde este punto

de vista principalmente, Nietzsche representa un legado de pensamiento que aún debemos asimilar en toda la amplitud de su aportación. En efecto, ¿qué significa pensar, cuando el pensamiento no resulta ya concebible como fundamentación, ni en el sentido metafísico clásico, ni en el sentido «epistemológico» moderno? La centralidad que por ejemplo tiene la cuestión *was heist Denken* en toda la obra de Heidegger, sólo resulta comprensible si se coloca sobre este trasfondo.

Interrogarse por el significado «secularizante» que reviste el actual difundirse de la hermenéutica como última (o más reciente) *koiné* filosófica de nuestra cultura, significa preguntarse qué es el pensamiento que no se piensa ya como labor de fundamentación. Los que hablan del fin de la historia responden ya en cierto modo a esta pregunta al identificar la filosofía con el pensamiento fundamentador, y tomar conciencia de que de un pensamiento tal «ya no queda nada» (como del ser en el proceso del nihilismo).[5] Pero, ¿puede realmente abandonarse la metafísica, la herencia de la filosofía del pasado, y también, por tanto, el ideal de la fundamentación, como si fuera una opinión con la que se hubiera dejado de estar de acuerdo?[6] ¿No deberíamos, en vez de esto, y en relación a los «errores» de la moral, de la metafísica y del arte del pasado, que hicieron coloreado e interesante el

5. Véase M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, vol. II, pág. 338.
6. Véase M. Heidegger, *Vörtrage und Aufsätze*, Pfullingen, 1954.

mundo, continuar celebrando «fiestas de la memoria»?[7] Despedirse de la metafísica y del platonismo, ¿puede significar realmente una mera inversión de la jerarquía platónica, que coloque el mundo de la apariencia en la posición del mundo «verdadero»? Si, como escribe Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos*, el mundo verdadero (las ideas platónicas, las esencias estables) «al final ha devenido fábula», con el mundo verdadero también desaparece el mundo aparente, que, no teniendo ya ningún término de confrontación, no puede tampoco venir a ser «desmentido» a partir de sí mismo. Lo que queda tras la fabulación del mundo verdadero no es el mundo aparente como único mundo –y, por lo tanto, como mundo verdadero a su turno– sino la historia de las fabulaciones. El pensamiento es «fiesta de la memoria» o, como dice más explícitamente Heidegger, *An-denken*, rememoración. Una vez consumado el ideal del pensamiento como fundamentación, ligado al ideal del ser como fundamento y estructura, no resta sólo el sistema de la apariencia, el mundo de los datos localizados (aceptados) por las ciencias y puestos a disposición de la técnica, pues este mundo, aislado (abstraído) de la historia de la fabulación, retomaría fatalmente los caracteres de verdad del «mundo verdadero» platónico. Entre los términos con los cuales Heidegger más insistentemente alude a la esencia no-metafísica del lenguaje, está la palabra *Sage*, que no puede entenderse sólo como lenguaje originario o epopeya de los orígenes,

7. Véase F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano, op. cit.*, aforismo 223.

sino también, me parece, como fábula en el sentido de la fabulación nietzscheana.

Así pues, si buscamos una esencia posmetafísica del pensamiento, un pensar que no se asigne ya como tarea la fundamentación, debemos movernos dentro del horizonte de la *Sage*, de la fábula, de la rememoración. Estos son los modos de responder al ser como evento y envío, *Ereignis* y *Ge-Schick*.

Recuerdo de un acaecer (que es, sin embargo, muy distinto de la «constatación», registro, certificación, etc., de un «hecho»): en esto «funda» el pensamiento como *An-denken* su propia legitimidad. Decir que la secularización de la filosofía es el sentido del darse de la hermenéutica como *koiné* filosófica, ¿significa entonces sostener tal vez que una tal secularización «debe» tomarse en serio y ser llevada hasta el final? Cierto, pero ello también sobre la base de un relato, y, en el fondo, de una fábula. No hay ningún *Grund* para afirmar que la filosofía no deba ser ya pensamiento de la fundamentación; hay sólo, por una parte, una cierta reconstrucción de las vicisitudes de la filosofía a lo largo de su desarrollo, vistas como despliegue y consumación de la idea de fundamento: la reconstrucción, que antes recordábamos, y que Nietzsche se propone en el pasaje sobre el mundo verdadero devenido fábula, en el *Crepúsculo de los ídolos*; o la reconstrucción que Heidegger delinea en las numerosas páginas que dedica a la «Metafísica como historia del ser»; y, por otra parte, una cierta interpretación (fabulación) de la correspondencia entre esta noción teórica de la consumación teórica de la noción de fundamento y la transformación de las

condiciones de la existencia individual y social introducidas en nuestro mundo por la ciencia y por la técnica, puestas en conexión con la metafísica. Así, para Nietzsche, Dios muere porque las condiciones de la existencia se han hecho menos extremas y más seguras, lo cual, sin embargo, acaece justo en virtud de esa misma racionalización de la vida social que la hipótesis del Dios-fundamento ha contribuido a hacer posible; y asimismo, para Heidegger, el final de la metafísica, y por lo tanto del pensamiento de la fundamentación, acaece en virtud de su realizarse factual en el mundo del *Ge-Stell*, el mundo de la tecnología planetaria y de la organización (tendencialmente) total, de la realidad planificada. La filosofía secularizada, por lo tanto, para legitimarse en su forma de *An-denken*, relata una cierta historia, compuesta de episodios «disciplinares» (sobre el decurso de la filosofía, también él reconstruido y experimentado, ciertamente, de acuerdo con ciertas precomprensiones, prejuicios e hipótesis) y de avatares de la historia «externa» (las condiciones de la existencia moderna, las transformaciones ligadas al pasaje, si lo hay, de la modernidad a la posmodernidad). Estos dos aspectos del relato se clarifican y corroboran, sin pretensión demostrativa, recíprocamente. La persuasividad que una tal «fundamentación» rememorativa pretende tener es una persuasividad «hermenéutica», que se mide, esto es, en términos de capacidad de atender las llamadas que se le dirigen y, sobre todo, de responder a ellas con discursos que susciten ulteriores respuestas.

Dicho de otro modo: la «tesis» del carácter no fundamentador sino rememorativo del pensamien-

to se ofrece como una interpretación del sentido de la existencia en su presente ubicación tardomoderna; su persuasividad reclama ser medida no según pruebas y fundamentos, sino según el hecho de que, efectivamente, «da sentido»; esto es, permite recoger (enlazar) en una unidad articulada múltiples aspectos de la experiencia, y permite hablar de ellos con los otros.

De manera similar se delinea también la tarea que se asigna un pensamiento secularizado, por lo que el recurso heideggeriano al término rememoración viene a encontrar una todavía mayor justificación. El *An-denken* no se encara ni se «adecua» a la realidad señalando o aprehendiendo ningún *Grund*, sino que, reconstruyendo una continuidad, torna practicable el mundo. Se ve así que la relación del pensamiento no-fundamentador con el pensamiento de la fundamentación no estriba en «abandonar un viejo hábito», pues no hay entre ellos una separación neta, sino más bien, y también en este sentido, una «secularización», una transformación que mantiene, distorsiona y recuerda como pasado, aquello a lo que se liga despidiéndose. La fundamentación metafísica, en la clásica formulación aristotélica, quería tomar posesión de la realidad en su totalidad aprehendiendo las causas y los principios a los cuales todo se remonta; aspiraba, por lo tanto, a un momento de unidad, a la afirmación del uno en una experiencia puntual (que no es sino el modelo de la propia «evidencia» con la cual se da después para la metafísica lo verdadero); el pensamiento secularizado mantiene y distorsiona la exigencia de unidad, buscándola como continuidad

(genealógica todavía con Nietzsche) de parecidos de familia, de concatenaciones histórico-destinales y de interpretaciones de mensajes.

Probablemente sea verdad aquello que decía Nietzsche: que tal comprensibilidad y practicabilidad del mundo en términos de continuidad rememorativa resulta propia de una humanidad que vive en una época de relativa seguridad, y que, por eso, no siente ya necesidad de las soluciones y afianzamientos extremos que buscara el pensamiento fundamentador. La condición de la existencia tardomoderna, en términos nietzscheanos –y heideggerianos también, según creo– no busca ya apoyarse en los *archai* –que de hecho han llegado a considerarse provisionales, mistificantes, humanos, demasiado humanos– sin por ello renunciar a conferir sentido al mundo y a la existencia, para lo cual necesita una continuidad que domine, o al menos palie retóricamente y atenúe, la dispersión característica del mundo del *Ge-Stell*, donde el afianzamiento, en medio de la aceleración tecnológica de las condiciones de la existencia, se paga con una siempre menor posibilidad de hacerse una imagen unitaria del mundo. La continuidad que el hombre tardomoderno demanda de la filosofía para dar sentido a su propia existencia es la forma secularizada de la «fundamentación» metafísica. Es una continuidad que se propone el objetivo de dominar principalmente dos géneros de discontinuidad y dispersión: la que se da entre presente y pasado y la que hay entre los múltiples saberes sobre el mundo que se hurtan a la síntesis debido a la creciente especialización. (¿Quién logra, por ejemplo, hacerse

una imagen del cosmos que tenga en cuenta los resultados de la astrofísica más reciente? Pero, ¿se trata sólo del hábito de imaginar el cosmos en términos copernicanos o newtonianos, durante generaciones, o quizá de una imposibilidad más radical? Desde el punto de vista de Heidegger se debería sostener esta segunda hipótesis: la ciencia moderna, en efecto, se caracteriza precisamente por estar vinculada a la tecnología y a la manipulación; no es tan extraño, entonces, tal vez, que no pueda dar lugar a ninguna «imagen» del mundo, y sí sólo a instrucciones mecánicas para su manipulación.) No es necesario insistir en cómo y por qué estos dos géneros de discontinuidad son característicos de la existencia en el mundo de la técnica; la ruptura con la historia, que parece menos directamente relacionable con la especialización de los saberes y de las técnicas, hunde sin embargo su raíz en la peculiar abstracción de la ciencia, en su remontar y conducir todo al plano del *Grund*, y entonces, en un ideal de sincronía que deja fuera de juego cualquier historicidad que no sea precisamente aquélla, sólo impropiamente definible como tal, del realizarse efectivo de las planificaciones, las cuales no pueden, por definición, prever la novedad sino como disturbio y obstáculo.

En la situación, la filosofía secularizada, que no recaba fundamentos, y busca, al revés, sólo rememorar, construyendo y reconstruyendo la continuidad entre presente y pasado (ésta es la dimensión sobre la que tanto ha insistido la meditación heideggeriana sobre la historia de la metafísica) y la continuidad entre los resultados de los saberes especializados, tratando de reconducirlos a una imagen

unitaria o «practicable» del mundo (éste es el aspecto sobre el que Gadamer ha llamado la atención sobre todo en los ensayos de los últimos diez años: la hermenéutica como filosofía práctica), se seculariza a su vez en el sentido de ir perdiendo progresivamente las connotaciones de una «ciencia», e incluso de una ciencia *sui generis* como la metafísica y la epistemología, para acercarse cada vez más a la vaguedad (inexactitud), impureza y provisionalidad del lenguaje cotidiano. El giro-inversión de la metafísica parece ser completo: pasar al *logos*, saltar en los *logoi* como quería el Sócrates platónico, no significa alejarse del lenguaje común, sino retornar a él desde las regiones de la abstracción y exactitud formal en que residen los lenguajes especializados; pero el elemento de retomar, distorsionar, secularizar (que excluye una pura y simple inversión), persiste, por cuanto se trata siempre de un pasaje, de una «conversión»; y por cuanto debe responder también a la exigencia que se contenía en el sueño metafísico de la fundamentación; es sólo que esta exigencia se ha transformado a su vez en una exigencia de continuidad.

El logos que contemplaran los filósofos griegos, el que devendría cálculo y *ratio* en la ciencia moderna (la lógica devenida matemática), recupera así su sentido de «discurso», de lengua hablada por una comunidad histórica; sólo dentro de la cual (y se pueden aquí evocar las elaboraciones heideggerianas de la etimología de *legein*, *legere*, recoger) acaecen todos los lenguajes formales de los saberes especializados, tanto como las planificaciones de la técnica. La filosofía es la «disciplina» –en la peque-

ña medida en que se conserva su fisonomía disciplinar– de la «reducción» de estos múltiples universos de discurso a la impura y vaga continuidad de la lengua histórico-natural. Se retoma aquí también, aunque secularizada y distorsionada, la acepción hegeliana de la filosofía como lechuza de Minerva: la filosofía secularizada no está primero en la base de los saberes especializados (como su fundamento o su metodología críticamente explicitada), sino, después, en su conclusión; y no como síntesis «suprema», que despliega y actúa toda la verdad de aquellos saberes parciales en la autoconciencia cumplida, sino como una suerte de síntesis sólo «superficial», que se presenta con los rasgos de la edificación; con rasgos más «retóricos», por tanto, que «lógicos». Por otra parte, tampoco la verdad, bajo la forma secularizada que únicamente puede resultar pensable para la filosofía ya no-metafísica, tiene los caracteres de la evidencia alcanzada en un acto puntual, sino aquellos otros propios de la persuasividad de un sistema de referencias, o de un «trasfondo» determinante.

Estos son algunos de los rasgos que se pueden reconocer a la filosofía una vez que ha tomado conciencia –en la forma de esa «respuesta hermenéutica» a la que aludíamos– de su secularización; la fecundidad de esta categoría podría mostrarse aún con otros desarrollos. Querría llamar la atención solamente sobre uno de ellos porque puede señalar la respuesta a una pregunta que en este punto no puede dejar de proponerse. La pregunta es ésta: una filosofía así entendida, como órgano de la recomposición de la continuidad de la lengua histó-

rico-natural de una comunidad, ¿no corre el riesgo de reducirse a una pura y simple apología y defensa de lo existente? La continuidad que busca mantener y reestablecer, enlazando mediante su actividad de interpretación sintetizante y de edificación los discursos sectoriales, ¿no será, a la postre, sólo aquella de la tradición establecida, del «canon» consolidado, o del (buen) sentido común? Se debe insistir sobre el hecho de que el pensamiento secularizado no es pensamiento especulativo, sino rememoración; esto es, que no mira al ser como desde un observatorio externo, sino que lo recuerda situándose dentro de su evento, y respondiendo a los mensajes que recibe con interpretaciones que se abren a nuevas respuestas. Pero del pensamiento rememorante forma parte no sólo la retracción hacia el pasado, sino también la proyección hacia el futuro, en la forma de la expectativa, de la conjetura, del juicio y de la opción. Si lo que nos habla y determina, *be-stimmt*, si lo que entona nuestro pensamiento es el evento, aunque sea sólo «narrado» y no demostrado, de «la muerte de Dios», del final del pensamiento de la fundamentación, en tal evento, recordado y no descrito especulativamente, se dan también indicaciones de opciones y orientaciones futuras. La secularización de la filosofía, podríamos decir, deviene aquí filosofía de la secularización; aquello de lo que «disponemos», como decía Nietzsche en *Humano, demasiado humano*, es sólo aquello que hemos recibido de la transmisión histórica: formas, valores, lenguajes, «errores» que nos ha legado la humanidad del pasado; éste es el único «ser» que nos es dado encontrar, a nosotros y en el

mundo. Si esta transmisión llega a nosotros perfilándose con los caracteres de la secularización, la respuesta que le demos no puede dejar de tenerla en cuenta. Recordarla quiere decir también asumirla como posible guía de nuestras expectativas y opciones, siempre arriesgadas por no garantizadas deductivamente, pero no irracionales ni arbitrarias. El anuncio de la muerte de Dios en el sentido que Nietzsche le atribuía (fin del pensamiento de la fundamentación, de la autoridad del *Grund*; y por tanto fin también de todo hombre de la violencia, de esa violencia que acompaña a lo «sagrado»); es también el anuncio heideggeriano del final de la metafísica, y todo ello no supone sólo referirse a un evento del pasado sino también a las responsabilidades a asumir de cara al futuro, a las opciones, juicios y posiciones críticas que se deben tomar en relación a lo existente. Estas responsabilidades y opciones, por cuanto nos es dado ver sobre la base de una «rememoración» de lo que nos ha sido transmitido por la filosofía del pasado y también por las nuevas condiciones de existencia social de la tardomodernidad, parecen tener que orientarse en el sentido de la secularización como consumación progresiva de todos los caracteres fuertes, afianzadores, pero también violentos, del ser, con todas las implicaciones éticas y también políticas que esto comporta. Para dejar que la filosofía se despliegue verdaderamente en su forma de rememoración, el ser debe convertirse, de presencia imponente y dominante del ente, en memoria y trasfondo; la secularización no es sólo un destino de la filosofía: afecta al ser mismo que «se da» finalmente, en la época del final de la metafísica, como aquello que se retrae y se desvanece.

3

HERMENEUTICA: NUEVA *KOINE*

¿Qué significa la tesis, que puede proponerse razonablemente, según la cual la hermenéutica es la *koiné* de la filosofía, o en un sentido más amplio, de la cultura de los años ochenta? En términos de *facto* significa que si, por decirlo esquemáticamente, en los decenios pasados se dio una hegemonía del marxismo (durante los años cincuenta y sesenta) y del estructuralismo (en los años setenta) hoy, del mismo modo, y si hubiera un idioma común dentro de la filosofía y de la cultura, éste habría de localizarse en la hermenéutica. Naturalmente, no se «prueba» con ello ni que en las décadas a las que nos referimos «se diese» una hegemonía marxista y estructuralista, ni que hoy «se dé» una hegemonía hermenéutica. Decir que la hermenéutica sea tal *koiné* sostiene sólo, desde el punto de vista de la descripción factual, que así como en el pasado gran parte de las discusiones filosóficas, o de crítica literaria, o de metodología de las ciencias humanas, tenían que rendir cuentas al marxismo o al estructuralismo, sin que por ello tuvieran que aceptar sus tesis, como sucedía a menudo, así hoy la hermenéutica parece

haber asumido esa misma posición central. En el momento de la publicación de *Verdad y método* de Gadamer (1960), hermenéutica era un término especializado, que designaba aún, para la cultura común, una disciplina particular ligada a la interpretación de los textos literarios, jurídicos o teológicos; hoy el término ha adquirido, sin embargo, un significado filosófico mucho más amplio (como frecuentemente ha ocurrido con otras expresiones: pensemos en la «filosofía del lenguaje», que durante algunos años significaba *tout court* filosofía analítica) que designa ya sea una disciplina filosófica específica, ya una determinada orientación teórica, ya simplemente una «corriente»; pero en todos estos sentidos –y no sin una cierta ambigüedad, por otra parte inevitable– se reconoce, de hecho, a la hermenéutica una centralidad, que se testimonia por la presencia misma del término, de las temáticas hermenéuticas, y de los textos que las exponen, en los debates, en la enseñanza, en los cursos universitarios, y hasta en aquellos terrenos –tales como la medicina, la sociología o la arquitectura, por señalar algunos– que buscan establecer con la filosofía un nuevo vínculo.

Todo esto, aun siendo conscientes de su vaguedad, viene a señalar sencillamente, y por mucho que se trate sólo de una constatación forzosamente genérica, la creciente popularidad de la hermenéutica en la cultura de hoy. La constatación se vuelve menos genérica si, además de referir una situación, se buscan las posibles razones de esa actualidad de la hermenéutica. Investigar tales razones constituye un primer modo de precisar el significado de la

tesis, indagando qué quiere decir, qué necesidades, exigencias y transformaciones, expresa el hecho, si lo hay, de la nueva popularidad de que goza la hermenéutica. Este primer paso –¿qué se expresa en la actualidad de la hermenéutica?– precede a un segundo: aquel que se pregunta hacia dónde apunta y qué orientación señala el interés por la hermenéutica. Ni la primera ni la segunda pregunta, con sus respectivas respuestas, son teóricamente irrelevantes para los contenidos y los desarrollos de la hermenéutica misma: el hecho de haberse convertido en idioma común, si no hegemónico, plantea plausiblemente a la hermenéutica unas exigencias y objetivos que son nuevos, con respecto, por ejemplo, al plan gadameriano de 1960; en relación a estas exigencias y objetivos es comprensible que la hermenéutica deba redefinirse, reduciendo la indeterminación en la que, justo en cuanto *koiné*, ha llegado a encontrarse (pongamos un ejemplo: en la cultura americana de los últimos años, por hermenéutica se entiende más o menos toda la filosofía europeo-continental contemporánea, es decir: lo que antes, y en el mismo ámbito cultural, se ponía bajo el rótulo de fenomenología o de existencialismo... así son hermeneutas no sólo Gadamer o Ricoeur, sino también Derrida y Foucault, por ejemplo, o Apel y Habermas...).

Pero si la hermenéutica ha llegado a asumir efectivamente en los últimos años la posición de una *koiné* cultural, ¿en función de qué exigencias se ha verificado ese fenómeno? Una primera respuesta a esta pregunta podría ser la siguiente: la hermenéutica es la forma en que nuevamente se hace valer

una exigencia historicista, tras la hegemonía estructuralista. No es, en efecto, verosímil que la crisis y la disolución de la hegemonía del estructuralismo se haya verificado como puro y simple efecto de «consumo» de una moda; esto es, por el hecho –innegable, por otra parte– de que en un cierto momento el método estructural se haya visto reducido a caricatura por la imposición en todos los campos de las ciencias humanas de esquemas rígidos de catalogación-descripción y de cadenas de oposiciones binarias, que tendían a privilegiar sobre toda consideración de contenido, la pura y simple posibilidad de repetir principios de orden: ciertas exageraciones de la microhistoria, de las cuales se es cada vez más consciente, reflejan ese clima cultural exageradamente formalista, en el que todo parece resultar ser digno de estudio con tal de que se presente como manifestación de algún principio estructurante. Pero si el vertiginoso proliferar de esquemas descriptivos ha contribuido ciertamente por sí mismo a la disolución de la hegemonía estructuralista, justo a través de su radicalización extrema, la crisis del estructuralismo tiene, no obstante, raíces más profundas, de las cuales su conversión en caricatura es sólo una manifestación superficial. El método estructural, llevado a sus últimas consecuencias, reducía a inesencialidad los contenidos, porque colocaba en una situación de abstracta neutralidad, nunca tematizada, al sujeto «ausente» del método mismo. Los contenidos a los cuales el método se aplica (el fumar, el folletín, o la historia de los olores...) se tornan inesenciales en la medida en que el interés del observador se pretende como puramente cogni-

tivo. Precisamente sobre la pureza y cognitividad de este interés resultaba necesario interrogarse. Es cierto que, por otra parte, los estructuralistas habían reivindicado, con razón, contra una tradición historicista y evolucionalista que hacía de Occidente el centro del mundo y se prestaba fácilmente a justificaciones ideológicas del imperialismo, el significado también «político» de estudiar a los hombres como si fuesen hormigas (según la expresión de Lévi-Strauss en la polémica con el «humanista» Sartre). El estructuralismo ha sido entre otras cosas –y esto lo convirtió en torno al 68 en arma teórica de la izquierda (hecho de otra manera incomprensible)– la teoría de la descolonización, el esfuerzo por dar la palabra a las otras culturas. Sin embargo, todo ello se llevó a cabo, como ahora sabemos, al precio de una restauración «positivista» de la pretendida posición neutral del observador (y la figura althusseriana de la «práctica teórica» probablemente no significaba, en último término, otra cosa). Es posible, además –siempre dentro de la amplia generalización que conlleva la sociología de la cultura–, que el agotamiento de la moda estructuralista corresponda a una nueva fase de las relaciones entre la cultura occidental y las culturas «otras»: hoy que, bien o mal, estas culturas han terminado por tomar la palabra (y en primer lugar la cultura islámica con una fuerza de presión sobre Occidente que es también política), no se puede seguir eludiendo sin más el problema de la relación entre el «observador» y los «observados». El diálogo con las culturas otras es ahora ya un verdadero diálogo, por lo que no se puede tratar de seguir intentando que se haga posi-

ble a base de neutralizar los puntos de vista eurocentristas que el estructuralismo quería con justicia erradicar, sino que se trata de ejercerlo efectivamente, más allá, por lo tanto, de posiciones puramente descriptivas.

Por otro lado, y sin necesidad de servirse de observaciones tan aproximativas como éstas, pueden contarse entre los signos del paso de la *koiné* estructuralista a la *koiné* hermenéutica, ciertos casos significativos: por ejemplo, el del trabajo semiótico de Umberto Eco, que, en los últimos años, viene manifestando un interés creciente por los aspectos pragmáticos de la semiótica, mientras su centro de atención se desplaza paralelamente desde Saussure a Peirce, con todo lo que ello comporta. En la misma dirección se desenvuelve el itinerario de un pensador que, si bien no se ha presentado nunca como estructuralista, ha influido ciertamente y de modo decisivo en la determinación de las temáticas estructuralistas y de su impacto en la cultura común, esto es, Jacques Derrida. Como ha señalado Maurizio Ferraris,[1] los trabajos más recientes de Derrida se caracterizan por el interés cada vez más marcado en la ubicación institucional del filósofo, y, en general, en el «conflicto de las facultades», o sea, en los aspectos pragmáticos e histórico-concretos de la metafísica y de su desconstrucción. Fenómenos como éstos parecen indicar

1. Véase M. Ferraris, «Derrida 1975-1985. Sviluppi teoretici e fortuna filosofica», en *Nuova Corrente*, 3, 1984, págs. 351-378. Véase también de Ferraris la *Storia dell'ermeneutica*, Milán, Bompiani, 1988.

que la crisis de la *koiné* estructuralista obedece a exigencias, en un sentido amplio, historicistas. Son estas exigencias las que explican el «paso» a la hermenéutica, y el que ésta se presente como el candidato más aceptable a la hora de servir de *koiné* cultural a los años ochenta.

Ahora bien, ¿cómo responde mejor la hermenéutica que el estructuralismo, a la exigencia de conferir esencialidad a los contenidos y a la de tematizar la posición histórica del observador? Pasamos con esto a la segunda de las preguntas en las que nos había parecido poder articular la cuestión sobre el sentido de la actualidad de la hermenéutica. Ahora intentaré discutir no sólo si, y hasta qué punto, en general, la hermenéutica hace valer justamente las exigencias de esencialidad y de ubicación histórica, sino mostrar también que, para atender realmente a tales exigencias, que se han ido explicitando a medida que se ha ido convirtiendo en *koiné*, la hermenéutica debe redefinirse de manera más coherente y rigurosa, retomando su propia inspiración originaria (esto es, la meditación heideggeriana sobre la metafísica y su destino).

En general, que el pensamiento se vuelva a la hermenéutica para reencontrar la historicidad y esencialidad de los contenidos que el estructuralismo había olvidado, se explica por el peso determinante que la teoría de la interpretación, ya desde su clásica formulación en Gadamer, confiere a la *Wirkungsgeschichte* y al *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*; la interpretación no es ninguna descripción por parte de un observador «neutral», sino un evento dialógico en el cual los interlocutores se

ponen en juego por igual y del cual salen modificados; se comprenden en la medida en que son comprendidos dentro de un horizonte tercero, del cual no disponen, sino en el cual y por el cual son dispuestos. Mientras que el pensamiento estructural tenía por *telos* la clarificación y la toma de posesión, por parte de la conciencia observante, de órdenes articulados de acuerdo con reglas, el pensamiento hermenéutico pone el acento en la pertenencia de observante y observado a un horizonte común, y en la verdad como evento que, en el diálogo entre los dos interlocutores, «pone en obra» y modifica, a la vez, tal horizonte. En el juego que, en *Verdad y método* de Gadamer, es el modelo del acaecer de la verdad hermenéutica, los jugadores son siempre a su vez jugados; y la conciencia, en cuanto históricamente determinada, no puede ya alcanzar la perfecta autotransparencia. Formulándose en estos términos, la hermenéutica reemprende y desarrolla la herencia de la crítica existencialista al racionalismo metafísico hegeliano y al cientifismo positivista, que, al menos en algunos aspectos esenciales, sigue resonando aún en el estructuralismo. La decepción histórico-concreta (y si se aceptan las hipótesis arriba propuestas, también «política») experimentada ante un pensamiento que no rinde cuenta de la efectiva ubicación histórica del observador, no tiene un significado muy distinto de la crítica existencialista al idealismo y al positivismo. La experiencia vivida –y fenomenológicamente constatada– del pensamiento, se resiste a esquemas filosóficos que presumen un sujeto observador como punto de vista neutral, o –lo cual viene a ser lo mismo a la

postre– como opacidad que se va clarificando hasta lograr la absoluta autotransparencia del espíritu hegeliano. La hermenéutica, situándose en contra de la pretensión (aunque sólo sea implícita) de neutralidad positivista y estructuralista, reivindica la pertenencia del «sujeto» al juego de la comprensión y al evento de la verdad, pero en vez de encuadrar este evento, como ocurría con Hegel, en un proceso regido por el *telos* de la autotransparencia, considera la pertenencia, el jugar siendo jugado, como una fase definitiva que no es superable en un momento final de apropiación y de consumación de lo propuesto, por parte del sujeto.

Sin embargo, ¿en qué sentido la «fusión de horizontes», el entenderse de los dos interlocutores en el «espíritu objetivo», representa para Gadamer un acaecimiento de verdad? En un ensayo suyo que es muy importante para captar el significado que Gadamer atribuye a su propio pensamiento dentro de la situación filosófica actual (*Fundamentos filosóficos del siglo veinte*),[2] afirma que la filosofía debe hoy dejarse orientar por la noción hegeliana de espíritu objetivo. La mediación total que Hegel entendía como cumplimiento y *telos* supremo del pensamiento no acaece así en la autoconciencia del espíritu absoluto –una autoconciencia «monológica», todavía pensada como la conciencia de un yo cartesiano– sino en el espíritu objetivo, es decir, en la cultura, las instituciones o las «formas simbóli-

2. Se trata de una conferencia parisiense de 1962 recogida en el volumen *Filosofia 86*, al cuidado de G. Vattimo, Bari, Laterza, 1987.

cas», que constituyen la sustancialidad de nuestra humanidad vivida. Se podría aquí retomar una lectura lacaniana de la fórmula de Freud, no *wo Es war soll* ich *werden, sino wo* Es *war soll ich werden.* La verdad se experimenta sólo dirigiéndose allí donde está la sustancialidad del espíritu objetivo, y no disolviendo esta sustancialidad en una autoconciencia absolutamente desplegada. Los desarrollos ético-políticos con que Gadamer ha ido elaborando en los últimos años las premisas de *Verdad y método*, por ejemplo, en los ensayos de *La razón en la edad de la ciencia*,[3] muestran el significado que él mismo atribuye a la opción por este hegelianismo del espíritu objetivo: el objetivo del pensamiento está en reconducir todo –por ejemplo, los resultados de las aproximaciones especializadas a la realidad, tales como los de los lenguajes formalizados de la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas– al *logos* viviente en la tradición de la lengua, a eso que el último Habermas llama el «mundo de la vida» (con un término husserliano en la letra pero tal vez más hermenéutico en lo esencial). Pero, ¿por qué –se podría preguntar todavía– la experiencia hermenéutica de la verdad debe configurarse como un «andar dentro del espíritu objetivo»? ¿Se trata quizá sólo de aquella abdicación a la extrapolación del objeto que Adorno reprocha a Heidegger en el capítulo sobre el «Deseo ontológico» de la *Dialéctica Negativa*? Gadamer, sin embargo, no es tanto un «tradicionalista» (para el cual la verdad sería lo que se «adapta» a lo transmitido, al sentido común, al

3. *La ragione nell'età della scienza, op. cit.*

patrimonio cultural efectivamente heredado de una sociedad) cuanto, principalmente, un «clasicista»: la experiencia de la verdad es para él una experiencia de «integración», de pertenencia no conflictual. Resultan esclarecedoras a este propósito las páginas sobre lo bello (el *kalón* de los griegos) ya en *Verdad y método*, ya, posteriormente, en el antes citado *La razón en la edad de la ciencia.* Llamar a una tal perspectiva «clasicista» resulta legítimo, en la medida en que este enfoque retoma el sueño, de los siglos XVIII y XIX, de una experiencia griega como correspondencia sin residuos entre lo interno y lo externo, entre hombre y ciudadano: la misma que vuelve a resonar en la noción de «bella eticidad» de Hegel y en su concepción del arte clásico.

Ahora bien, tal concepción de la verdad como pertenencia, de impronta clasicista, ¿corresponde realmente a aquellas exigencias de historicidad que la hermenéutica, devenida *koiné* (una *koiné* posthistoricista y postestructuralista) parece llamada a satisfacer? ¿No se da tal vez el riesgo de que la experiencia de lo verdadero como *kalón*, pertenencia no conflictual de los interlocutores entre sí y al horizonte de la lengua, del espíritu objetivo, de la tradición viviente, que les media, sea sólo otro modo de presentarse del ideal de un sujeto transparente, ahistórico y neutralizado? La duda es legítima, si se piensa en la cierta impresión de vacuidad que, no tanto en la obra de Gadamer cuanto en la imagen corriente, la hermenéutica parece suscitar. Para el Gadamer de *Verdad y método* se trataba de reivindicar la legitimidad de una experiencia «extrametódica» de la verdad: la verdad del arte, de la historia,

de la «tradición» que vive en la lengua; y la constitutiva lingüisticidad de la experiencia. Objetivos éstos que Gadamer ha conseguido; pero, a consecuencia de ello, y con el imponerse de la hermenéutica como *koiné*, está también cada vez más claro que la hermenéutica no puede pararse aquí. No se trata sólo ni de reivindicar un modelo «clasicista» de verdad contra el objetivismo del método científico erigido en único criterio de lo verdadero, ni de reconocer que se da una verdad «extrametódica» junto con la verdad científica. O sea, que no se trata, en definitiva, de sustituir por una «descripción» hermenéutica de la experiencia la otra descripción «realista» u «objetivista». Tal vez sea verdad que una filosofía no puede llegar a convertirse en *koiné* si no es explicitándose también como programa de emancipación. Desde este punto de vista, las objeciones de Habermas a Gadamer daban en el clavo, si bien son inaceptables en sus resultados (ligados a una reasunción del kantismo, y, en consecuencia, a la idea de una subjetividad «ahistórica»).[4] Es verdad que el requerimiento de una perspectiva emancipatoria puede parecer en principio teoréticamente extraño a la hermenéutica; pero ya no lo parece tanto si se toma en consideración que, en cualquier caso, y para ser coherente con sus propias premisas, una filosofía hermenéutica no puede nunca confundirse con una enésima «descripción» de la estructura de la experiencia. Soste-

4. Sobre este punto, véase mi *Al di là del soggetto*, cap. IV, *op. cit.* (trad. cast., *Más allá del sujeto*, Barcelona, Paidós, 1989).

niendo que la verdad no es principalmente la proposición que describe fielmente, desde el exterior, un estado de cosas, sino que es evento, respuesta a los mensajes que provienen de una tradición, interpretaciones de estos mensajes y acaecimiento de un mensaje nuevo transmitido a otros interlocutores, la hermenéutica no puede dejar de comprometerse concretamente con la respuesta a la propia tradición y con el diálogo con las «otras» tradiciones con que se mantiene en contacto. La hermenéutica no puede ser sólo teoría del diálogo, pues no se puede pensar efectivamente desde una *teoría* del diálogo (entendido como la verdadera estructura de toda experiencia humana), todavía «metafísicamente» descrita en su esencia universal, sino que debe articularse, si quiere ser coherente, *como* diálogo, comprometiéndose, por tanto, concretamente, en relación con los contenidos de la tradición.

En este punto, la exigencia «externa» que reclama de la hermenéutica una perspectiva emancipatoria se encuentra con la exigencia interna de «coherencia» y consecuencialidad de la hermenéutica misma. ¿Basta, en suma, con una «teoría del diálogo»? ¿Basta con una descripción de la experiencia como «continuidad», desde un apelar a que se reconduzca la experiencia a la riqueza estratificada de nuestra tradición, y por tanto con un cierto clasicismo también en el sentido más literal e histórico del término? ¿Basta con una enfatización –la misma que se encuentra en último análisis en la teoría de la acción comunicativa de Habermas– de la tolerancia, del intercambio argumentativo, de la razón como razonabilidad y persuasividad ejercitadas en

el diálogo social? Pero en el diálogo –justo como hermenéuticos que no quieren ser sólo filósofos trascendentales–, ¿tenemos algo que decir además de hablar del diálogo como único posible lugar de la verdad?

Enfrentada a tales requerimientos que se hacen explícitos justo a medida que deviene *koiné*, la hermenéutica debería determinarse a rendir cuentas con sus propias bases y sobre todo con la herencia heideggeriana. En la urbanización a la cual (según la conocida expresión de Habermas) Gadamer ha sometido el heideggerismo, ha venido a perderse (o de todos modos ha pasado a un segundo plano) una parte suya esencial: la concepción heideggeriana de la metafísica como historia del ser. Gadamer, como es sabido, no comparte, en efecto, la «condena» pronunciada por Heidegger contra la metafísica griega; para él lo que se trata de criticar –a la luz de una «fenomenología» de la experiencia vivida, que resulta también ella misma, sin embargo, altamente problemática desde el punto de vista hermenéutico (ya que muestra todavía estar demasiado regida por la idea de que se pueda acceder a las cosas mismas, y no sólo a las «palabras» transmitidas...)– es la reducción de la verdad al ámbito del método científico-positivo, reducción que ha tenido lugar a lo largo de los siglos XVIII y XIX (y en la cual el kantismo ha desempeñado un papel decisivo). Coherentemente con estas premisas, *Verdad y método* resulta, en conclusión, demasiado poco radical a la hora de concebir la situación de la civilización tecnocientífica moderna: es verdad que desde el punto de vista ético-político Gadamer reivindica la necesi-

dad de reconducir los especialismos y la finalidad sectorial a la conciencia común y a su continuidad con la tradición que habita en la lengua, pero esta misma tradición corre el riesgo de presentarse, demasiado estilizada humanísticamente, como un (por muy respetable que sea) «consuelo del alma».

Si con Heidegger pensamos por el contrario la metafísica como historia del ser –y, por tanto, principalmente desde la unidad de base que hay entre las dos «culturas», la humanista y la científica, en tanto que expresiones de la misma «época» del ser– es posible que el pensamiento hermenéutico logre formular un programa emancipatorio más radical y consecuente con una más explícita asunción de su propia ubicación histórica. La continuidad viviente de la tradición a la que debemos conectarnos para proporcionar alguna regla a la ciencia y la técnica, y en general para orientarnos en relación a la problemática ética, es justamente esa que Heidegger llama historia de la metafísica o historia del ser. En esta historia no se evidencia sólo el problema de reconocer, de otro modo o más fundamentalmente que en la verdad científica, también la verdad del arte, de la historia, etc. Esto desde luego, ciertamente, pero sólo como momento de un proceso más amplio, que Heidegger pone bajo el signo de la «tendencia» constitutiva del ser a velarse mientras se desvela; esto es, a acaecer como metafísica hasta el momento en que, culminado en el *Ge-Stell* (la universal organización tecnocientífica del mundo), la metafísica culmina, y se torna posible ultrapasarla. En relación a esa historia concreta –y no, por tanto, a una historicidad que se pretende entender siempre

genéricamente como pertenencia y dialogicidad– la hermenéutica se compromete históricamente y entiende su propio objetivo en términos radicalmente no trascendentales. Si la hermenéutica no es el «descubrimiento» de la constitutiva y *objetiva* estructura diálogo-finita de *toda* experiencia humana, sino un momento de la historia de la metafísica como historia del ser, ya sea el problema del situarse coherentemente como interlocutor dentro de un diálogo, ya sea aquel, conexo, de definirse en relación a un objetivo de emancipación (o sea, a un objetivo histórico) se configuran de modo muy distinto. Decir que la hermenéutica es una etapa decisiva en el camino a través del cual el ser se sustrae (también literalmente: reduciéndose, disolviéndose) al dominio de las categorías metafísicas de la presencia desplegada, coloca al pensamiento hermenéutico en una posición que no es contemplativa, sino comprometida con repecto a ese mismo camino, lo cual le abre, además, vías y criterios capaces de operar opciones de contenido.

Para responder a las exigencias que su nueva posición de *koiné* le plantea, la hermenéutica parece tener que reencontrar una, aunque sea paradójica, filosofía de la historia; paradójica porque el sentido de esta filosofía de la historia no es otro que el (largo) fin de la filosofía de la historia. Por otra parte, también las modernas filosofías de la historia son momentos esenciales de esa metafísica que Heidegger declara superable sólo en términos de *Verwindung*, de la reasunción-aceptación-distorsión. Quizá también Ricoeur haya prestado atención a la exigencia de repensar la historicidad, en la medita-

ción de *Tiempo y relato*, pero, una vez más, parece haberse resuelto la cuestión en el plano de una descripción estructural, y no en el de una radical concepción de la hermenéutica como momento de la historia del ser. Fuera, sin embargo, de una tal radicalización no se ven ahora otras vías por las que la hermenéutica pueda responder a las exigencias que se le plantean, no sólo desde la filosofía, sino, cada vez más, desde muchos otros campos diversos de la cultura actual.

4

HERMENEUTICA Y SECULARIZACION

Al volver a publicar después de muchos años (la primera edición es de 1950, la tercera de 1962) *Esistenza e persona*,[1] con una nueva y amplísima introducción y con una conclusión sobre la «rectificación del existencialismo», Luigi Pareyson insiste sobre el hecho de que aquella «actualidad del existencialismo», de la que partía su libro de 1950 (y que era también el tema de uno de sus primeros capítulos), no se ha perdido en absoluto. Hoy, como entonces, tal actualidad le parece residir en la ineludibilidad del problema del cristianismo. Y si bien el libro es muy rico en desarrollos teóricos que delinean el armazón de una posición filosófica bastante «sistemática» (en los límites dentro de los cuales resulte posible aplicar este adjetivo a un pensamiento fundamentalmente existencialista como lo es el de Pareyson), el punto referido es el que más llama la atención a la situación filosófica actual; la complejidad de su discurso no se traiciona tampoco si se

1. L. Pareyson, *Esistenza e persona*, nueva edición, Génova, Il Melangolo, 1985.

toma ese punto como hilo conductor de una confrontación que, incluso en los límites de una nota breve, se propone discutir el sentido de la posición de Pareyson, uno de los pensadores, ciertamente, que más han influido en la filosofía italiana de estos últimos decenios. Pues, por otra parte, también en la intención del autor, es precisamente de la tesis inicial sobre la actualidad del existencialismo y la ineludibilidad del problema del cristianismo, de donde pende todo el resto de su elaboración.

A primera vista, la tesis de la actualidad del existencialismo y de la centralidad del problema del cristianismo parece ser hoy más plausible de lo que fuera en la situación de 1950; en ese momento, la renovación del pensamiento italiano parecía orientarse hacia el marxismo, hacia la introducción en Italia de temáticas neopositivistas, y también hacia el existencialismo, pero en la versión atea sartriana. Resultaba bastante audaz, por tanto, hacer del problema del cristianismo el problema central de la filosofía. Hoy, sin embargo, no resulta en absoluto tan extravagante, al menos en la medida en que muchos pensadores que se leen o releen actualmente e influyen en nuestros debates se caracterizan por la presencia predominante de temáticas religiosas: pienso en Bloch y en Benjamin, en Rosenzweig y en Löwith, en Hannah Arendt y en Lévinas, por traer algunos ejemplos. Dentro del pensamiento contemporáneo circula con notoria frecuencia (y también éste es un punto sobre el que hace falta reflexionar pormenorizadamente), como consecuencia de la reaparición de contenidos de la tradición hebraica, una gran cantidad de temas reli-

gioso-existenciales (no se pueden designar de otro modo más preciso). Además de su intrínseco alcance teórico, un libro como *Icone della Legge*, de Massimo Cacciari, tiene ciertamente también un innegable significado sintomático, representando una expresión típica de esta situación. En relación con tal clima filosófico, en el que propuestas teóricas de considerable importancia se mezclan con no pocos riesgos de equívoco, la reedición del libro de Pareyson, sobre todo, a la luz de las tesis desarrolladas en su nueva introducción, puede ofrecer una oportuna ocasión de clarificación.

En primer lugar, por la franqueza con que llama a las cosas por su nombre, localizando en el problema del cristianismo la cuestión central para nuestra (o para gran parte de nuestra) problemática filosófica. Un pensador como Karl Löwith, por ejemplo, tuvo hasta el final una clara conciencia de este hecho, y muchas de las ideas desarrolladas por Pareyson en el libro de 1950 se acercan –al menos desde el punto de vista del replanteamiento historiográfico de la filosofía del siglo XIX– precisamente a las ideas que en los mismos años andaba elaborando Löwith. Por el contrario, sobre todo en los últimos años, la referencia a conceptos de origen teológico o bíblico dentro del debate filosófico no se ha visto acompañada por la misma claridad. Es frecuente el uso –y pienso también aquí, por ejemplo, en las obras de Cacciari– de términos teológicos (pecado, redención, encarnación, ángeles) sin que se plantee explícitamente el problema del ámbito doctrinal en el que se originaron y al que tales términos pertenecen. Esto mismo se puede ver ya en Benja-

min, quien, en las *Tesis de filosofía de la historia*, había suscitado la cuestión de cómo el materialismo histórico triunfa «sirviéndose de la teología». Y si bien es verdad que esto no ha llegado nunca a suceder (a no ser tal vez del modo negativo que supone para el triunfo del materialismo histórico el socialismo real), hoy, además, la situación, al menos en el ámbito de la filosofía, parece haberse invertido: el esclavo se ha hecho el amo, y es la teología, si acaso, quien toma a su servicio el (los restos del) materialismo histórico. En Benjamin, y probablemente en todo el hegelo-marxismo crítico, estas relaciones de servicio no se regulan nunca por contratos claros, por lo que, y en la literalidad misma del texto de Benjamin, tienen siempre algo de subrepticio y mistificante. Ya sea en Benjamin, ya en los restantes autores de la Escuela de Francfort, la recuperación más o menos consciente de categorías, en sentido amplio, teológicas, no se ve nunca acompañada, de un modo claro, por ninguna explícita tematización del problema de la secularización: no sólo se razona en términos teológicos sin advertir dentro de qué límites (que no son nunca «sólo» los de una, por otra parte problemática, metaforización poética) se retoman tales términos y las nociones de la Biblia o de la tradición hebraico-cristiana, sino que aún hay más: se razona en términos hegelianos dentro de un cuadro marxista sin que jamás se tematice tampoco el problema de la alternativa entre Marx y Hegel...

Ya, aunque sólo fuera en ese sentido, sería cierto que la cuestión del cristianismo resulta central para un muy amplio sector del pensamiento contemporá-

neo; y que, tal como nos ha redescubierto también últimamente Rosenzweig en la *Estrella de la redención*, no se puede (si no es al precio de graves «deslices» en la argumentación) reempalmar con el Antiguo Testamento, saltándose, sin más, su nexo con el Nuevo, además de su engarce con todos los problemas que conciernen al cristianismo histórico y a las instituciones que, como la Iglesia, se presentan detentando la válida interpretación-prosecución de la revelación bíblica. Ahora bien, ese problema es justamente el problema de la secularización; un problema que no se resuelve pretendiendo leer los textos bíblicos sencilla y prioritariamente como textos, textos que con el mismo derecho que otros grandes mensajes del pasado, pertenecen a la tradición, o mejor dicho, constituyen la tradición a la que nosotros pertenecemos. Los textos bíblicos reivindican una particular *normatividad*, pero precisamente en torno a esa reivindicación se instaura y articula en nuestra tradición el concepto mismo de texto: no sería difícil mostrar que el texto es una noción, por principio, cargada de pretensiones normativas; son textos, sobre todo, aquellos por los cuales una sociedad o una cultura se moldea; por eso también para la lengua corriente el texto es ante todo el «libro de texto», aquel que, en mayor o menor medida «hace texto...». No puede darse una teoría de la interpretación, de la textualidad, y probablemente menos aún una semiótica, sin una tematización de la secularización. Hegel, que retomaba a manos llenas términos y conceptos bíblicos, llegando a recuperar incluso hasta el dogma de la Trinidad, ofrecía, en efecto, una explícita teoría de

la secularización, pensada como una *Aufhebung* de la religión por parte de la filosofía; relación ésta que legitimaba en términos precisos la recuperación de la dogmática hebraico-cristiana.

Para Pareyson –como por otra parte, aunque quizá con menor claridad, también para otros pensadores religioso-existencialistas contemporáneos– la centralidad del problema del cristianismo reaparece en cuanto se disuelve la síntesis o unidad del racionalismo metafísico hegeliano, por obra, precisamente, del existencialismo. Si las razones opuestas contra el racionalismo metafísico hegeliano, a partir de enfoques diversos, desde Kierkegaard (la irreductibilidad al sistema de la elección moral del individuo) hasta Feuerbach y Marx (la irreductible *materialidad* de la historia) se tienen por válidas, es que, entonces, la realidad no se deja seguir pensando como conciliación e iluminación progresiva de la razón, ni como un proceso lineal de retorno del espíritu a su posesión, dentro del cual la religión y el cristianismo representarían un momento provisional y superado. Pero si el racionalismo metafísico hegeliano ya no rige, tampoco el cristianismo resulta «superado». Por lo cual, argumenta Pareyson, tiene razón Kierkegaard al replantearse el problema; y se equivocan Feuerbach y Marx al desembarazarse del cristianismo desde razones hegelianas cuando a la vez estaban pretendiendo rechazar a Hegel. Dicho de otro modo: si a partir de razones «existenciales», se disuelve la visión sistemática de la historia hegeliana, se debe, respecto de la Biblia y de los problemas que atañen al anuncio cristiano de la salvación, afrontar la deuda que queda pendien-

te. De cara a ese problema histórico, el de la disolución del hegelianismo (y lo mismo entonces que hoy, según Pareyson) se pueden adoptar dos posiciones: la de Kierkegaard o la de Feuerbach, seguida luego por Marx. La última de ellas, no obstante, liquida el cristianismo a partir de razones que retoma de Hegel, y «supera» en general el idealismo sólo dentro del marco de una filosofía dialéctica de la historia que sigue estando aún enteramente determinada por el racionalismo metafísico. Por lo cual, si se quiere ser radicalmente consecuente con unas premisas existenciales que, también en Feuerbach y Marx, conducen a la disolución del sistema hegeliano, se debe seguir a Kierkegaard. La vía que así se abre es la de un «existencialismo cristiano», que Pareyson, a lo largo de los varios capítulos de su libro, delinea en sus contenidos, remitiendo no sólo a Kierkegaard, sino, como veremos, también y sobre todo, al último Schelling.

Ahora bien, en primer lugar: ¿resulta aceptable en general la tesis de que si se rechaza a Hegel no puede sino reencontrarse la cuestión del cristianismo? Eso parece, al menos si se reflexiona sobre cómo, a consecuencia no de una auténtica y propia «confutación», sino más bien de un «declinar» de la creencia positivista en la objetividad y certeza del conocimiento científico, resulta hoy sumamente difícil encontrar a nadie que niegue credibilidad a la Biblia a partir del argumento clásico de la improbabilidad de los milagros sobre los que debería fundarse la aceptación de la revelación como palabra de Dios («si Cristo no hubiera resucitado, vana sería nuestra fe», dice San Pablo). Nos encontra-

mos, en general, dentro de una situación que, también desde este punto de vista, se puede calificar de «secularizada». Ya no quedan científicos positivistas que ridiculicen los milagros en nombre de las leyes de la naturaleza; y tampoco quedan, o los hay cada vez menos, creyentes que se afanen en sostener la «historicidad» literal de los milagros: Bultmann y la desmitificación han hecho escuela también en el interior de la exegética católica... En el fondo, si en la cultura contemporánea se da alguna «confutación» del cristianismo, más o menos asumida tácitamente, ésta es, en sentido amplio, de corte hegeliano y orientada en sentido historicista. Así, por ejemplo, la idea de que el cristianismo pertenece radicalmente a la historia de la cultura de Occidente, y de que, por lo tanto, no puede albergar pretensiones de validez universal –pretensiones que, en función de esa pertenencia, son a la vez causa y efecto del eurocentrismo imperialista con el cual Occidente se ha impuesto sobre el resto del mundo– es ciertamente una idea de tipo historicista, fácilmente ubicable en la esfera de un hegelianismo, desde luego invertido y distorsionado. Para un tal hegelianismo transformado sigue en pie la idea de que la posición del creyente viene a ser superada por una actitud más ilustrada de la razón, o sea, por una razón histórico-relativista, «iluminada» no ya en el sentido de haber alcanzado la perfecta autotransparencia, pero sí en el de ir situándose, con todo, cada vez en un grado de conciencia que deja a la fe cristiana colocada entre las cosas del pasado. También el «silencio» de Heidegger –que ciertamente no se encuadra en una perspectiva de relati-

vismo historicista– sobre el cristianismo, silencio que, de todos modos, constituye un problema digno de ser discutido aparte, podría ser, al menos muy en general, visto como signo de la «obviedad» en que aparece la relación entre cristianismo, civilización occidental y *Bestimmung* –vocación y determinación– historicista, de esa misma civilización.

En consecuencia, la tesis de Pareyson según la cual la disolución del hegelianismo, que equivale a la crisis del historicismo metafísico, repropone el problema del cristianismo, resulta bastante plausible. Pero también resulta admisible, si bien en modo y medida diversos, la segunda tesis a ella vinculada, es decir, que entre las alternativas que se abren tras Hegel, la más radical y coherente sea la kierkegaardiana. La plausibilidad de esta segunda tesis descansa principalmente en una constatación de hecho: la misma a la que antes aludíamos con la hipótesis de que en la situación actual haya sido al final la teología la que hubiera terminado por tomar a su servicio el materialismo histórico; lo cual se corresponde con notar que, en la crisis del marxismo que la filosofía y la cultura están viviendo, reaparecen, cada vez con más fuerza, temáticas existencialistas y, *en sentido amplio*, kierkegaardianas. Tales temáticas, como se puede ver en el libro de Pareyson, se conjugan además, por otra parte, y muy profundamente, con una ontología que no deriva ya tanto de Kierkegaard cuanto, como decía, del último Schelling; justo por lo cual, o en cuanto dan lugar a una ontología, abren después, a su turno, distintas alternativas; sobre las cuales, como ahora mostraré, se puede (y a mi parecer se debe)

disentir de Pareyson y en general de las filosofías de tipo existencialista.

Sigamos, aunque sea sólo dentro de los límites que aquí nos hemos impuesto, lo principal de la argumentación de Pareyson. Si se escoge la solución de Kierkegaard prefiriéndola a la de Feuerbach y Marx, dice Pareyson, se abre la vía de una nueva filosofía, que, ya en el libro de 1950, pero mucho más netamente en la nueva introducción, viene a caracterizarse esencialmente por la referencia al último pensamiento de Schelling. La experiencia clave de la meditación de Kierkegaard es la de la relación directa del individuo con Dios, que deja fuera de juego la reducción y conciliación de éste a y con el universal (*Aut, Aut,* la vocación de Abraham en *Temor y temblor*); en la profundización de esta experiencia (pienso sobre todo en el capítulo sobre «Tiempo y eternidad») se hacen emerger, incluso apartándose de Kierkegaard, los elementos para una crítica de la concepción metafísica del ser. Así (y deben verse al respecto las cuidadosas puntualizaciones de la introducción),[2] en la experiencia de la relación con Dios, el ser se manifiesta no como fundamento, sino principalmente como don, como libertad y abismo. Si (con Kierkegaard) la experiencia básica es la de la libertad, el ser, con el cual está en relación la libertad que el individuo experimenta, no puede configurarse como «causa» o «principio de razón»; sino sólo, a su vez, como libertad, infundamentación, o abismo que no termina en ningún principio último, cuya irrebasabilidad no

2. *Ibíd.*, págs. 18-19.

podría sino coincidir con la necesidad del *arché* metafísico. De las tres categorías de la modalidad, escribe Pareyson en una página que se encuentra entre las más sugestivas de todo el libro y tal vez también entre las más bellas de toda la filosofía contemporánea, es la *realidad* la más importante y a la vez la más misteriosa: la posibilidad es sólo «el producto de un aligeramiento y ensanchamiento retrospectivo de la realidad»; y la necesidad «es una especie de realidad pesante, que se apoya sobre sí misma e insiste en ella misma confirmándose y reforzándose»; pero «de la realidad que es solamente realidad, ni prometida por la posibilidad ni exigida (requerida) por la necesidad, sino anterior a la primera y exenta de la segunda, no siendo ellas sino o una vuelta suya hacia dentro o una reiteración interna, sólo se puede decir una cosa: que *es porque es*; lo cual no es sino otra versión de su infundamentación, ya que ella es, no porque, pudiendo no ser, suponga un fundamento, ni porque no pudiendo ser, se funde a sí misma, sino porque justamente es *sin fundamento*. Lo que equivale a decir que es del todo *gratuita*... Ahora bien, decir que la realidad es porque es [...] significa decir que la realidad está *suspendida de la libertad*».[3] Aquí la experiencia kierkegaardiana de la libertad viene a ser interpretada en términos ontológicos con la ayuda de contenidos que se encuentran delineados en la última filosofía de Schelling. El último Schelling[4] es el filósofo

3. *Ibíd.*, págs. 28-29.

4. Véase también de L. Pareyson, «Lo stupore della ragione in Schelling», en AA.VV., *Romanticismo, Esistenzialismo,*

del Absoluto no-absoluto, del Dios que es libertad en cuanto triunfo de una negatividad que está dentro de sí mismo. «La positividad de Dios –escribe Pareyson poco antes de la ya citada introducción– no tiene la consistencia de una superficie plana y pulida, ni el aspecto de un rostro uniforme y tranquilo, sino, sobre todo, el espesor de una profundidad contrastada, en la cual se desenvuelve, con ritmo intemporal, la presentación y la superación de la posibilidad negativa.»[5]

Así es como la reproposición del cristianismo, tras la disolución del hegelianismo, abre la vía de una filosofía a la que Pareyson llama ontología de la libertad, por cuanto piensa el ser no ya como fundamento sino como *Ab-grund* y *Ungrund*. Y es en el marco de esta ontología donde se sitúa el otro aspecto central del pensamiento de Pareyson: la teoría de la interpretación y de la multiplicidad de las perspectivas históricas como inexhauribilidad reveladora del ser mismo. El conocimiento de la verdad no estriba en el progresivo avecinarse a un núcleo de estructuras metafísicas ya siempre disponibles, sino en el acaecimiento de experiencias siempre nuevas, de formulaciones e interpretaciones de un ser, cuya abismal libertad, llevada al plano cognoscitivo, coincide justamente con la inagotabilidad. En suma, es porque el ser no es fundamento sino *Ab-grund*, por lo que la verdad puede tener una

---

Ontología della libertà, Milán, Mursia, 1979; y el volumen antológico con una amplia monografía introductoria: *Schelling*, al cuidado de L. Pareyson, Marietti, Casale, 1975.

5. L. Pareyson, *Esistenza e persona, op. cit.*, pág. 35.

historia y múltiples interpretaciones, en las cuales no se expresa sólo según grados diversos de exactitud, sino que se da y acaece, instituyéndose cada vez como auténtica novedad.

Llegados a este punto se abren dos cuestiones relativas al significado filosófico de la recuperación de temáticas religioso-existenciales, que no sólo afectan ya a Pareyson, sino que, como hemos visto, conciernen también a otros muchos sectores de la filosofía contemporánea. En el centro de tal recuperación –como confirma también el Rosenzweig de la *Estrella de la redención*– está el pensamiento del último Schelling (que, por otra parte, es, además, uno de los inspiradores de Heidegger). Las dos cuestiones son éstas: *a*) una vez «desfondado» el ser, liquidada la noción metafísica de fundamento, ¿tiene sentido aún hablar del ser, y por qué habría de tenerlo?; *b*) ¿qué se «gana» pensando el ser como abismo y libertad en vez de como principio y fundamento?

Pero las dos preguntas se podrían poner también en orden inverso, siendo en su conexión donde se esboza la sugerencia de una posible respuesta, en el sentido de que, a mi parecer, podemos descubrir que lo que se gana al pensar el ser, no ya como fundamento sino como abismo y libertad, es justamente una cierta libertad para «despedirse» del ser y dejar de «hablar con él» al menos en cierta medida. Las cuestiones planteadas tienen que ver, por tanto, no sólo con la ontología de la libertad de Pareyson, sino también con ese filón que hemos denominado religioso-existencial de la filosofía contemporánea; viniendo a concernir, en último térmi-

no, también a Heidegger, o, al menos, a algunas interpretaciones que de su pensamiento se dan en nuestra cultura.

Precisamente a Heidegger ha reprochado Derrida el hecho de hablar todavía del ser.[6] Es ésta una posición que se puede, en parte, compartir. Si el evento del ser no es tal sólo, o sobre todo, en el sentido subjetivo del genitivo, sino siempre también e inescindiblemente en su sentido objetivo; es decir, si el ser no es nada fuera de su evento, ¿por qué continuar «atribuyendo» el evento al ser como su propiedad, y no hablar mejor simplemente de eventos, historizando radicalmente la ontología? Ahora bien, eso que acaece en las particulares aperturas histórico-destinales (o también histórico-culturales) no es sólo ente, sino ser también en cada caso. Lo cual, en términos heideggerianos, coincide con la más completa «superabilidad» de la metafísica que es sólo objeto de una posible *Verwindung*, pero nunca de una *Überwindung*,[7] remitiendo también probablemente al constitutivo ser-para-la-muerte característico del Ser-ahí, del cual depende el darse del ser en la forma del monumento.

Lo que acaece, en efecto, en el evento, en las

6. Para una discusión, véase el capítulo «Nietzsche e la differenza» de mi trabajo: *Le aventure della differenza*, Milán, Garzanti, 1979 (trad. cast., *Las aventuras de la diferencia*, Península).

7. Sobre esto, el capítulo X de mi escrito, *La fine della modernità*, Milán, Garzanti, 1975 (trad. cast., *El fin de la modernidad*, Gedisa, 1986).

aperturas histórico-destinales de la verdad, no es sólo ente, sino ser, porque de algún modo, el evento siempre pretende durar más allá de la contingencia histórica e individual: porque quiere ser *monumento.* El Ser-ahí es un «animal metafísico» porque, siendo mortal, es un constructor de monumentos. Para el evento, el querer ser monumento no significa sólo voluntad de afirmarse e imponerse (o voluntad de potencia en el sentido banal del término); sino también inseparablemente, vínculo con los monumentos del pasado: no se deviene monumento sólo imponiéndose como reconocibilidad duradera, sino «irguiéndose» al mundo de los monumentos, formulándose de acuerdo con una monumentalidad que no es nunca inventada arbitrariamente, sino heredada. Que se deba todavía hablar de ser y no sólo de ente es una exigencia inscrita en este modo de darse del evento. Reducir el evento, en virtud de una suerte de procedimiento desmitificador, al puro nivel del ente, resulta, seguramente, imposible. Tanto que todavía el pensamiento que intenta una similar reducción continúa pensando en términos metafísicos, o de una monumentalidad que, siendo inconsciente, ejerce sobre sí el dominio típico de la ideología.[8] La «racionalidad» eventual de la metafísica-monumento, en la versión del pensamiento reductivo e ideológico, viene a ser sustituida por la racionalidad de los eventos singulares epocales elevados a estructuras eternas, tal como, según Hei-

8. Sobre el tema de la ideología, véase el ensayo *Pensiero espressivo e pensiero rivelativo*, en el volumen de L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Milán, Mursia, 1971.

degger, ha acaecido siempre en la historia de la metafísica como olvido del ser.[9]

A la experiencia «kierkegaardiana» de la existencia como libertad, el pensamiento corresponde, por tanto, principalmente, pensando el ser como evento, como evento *del ser*, y no sólo *del ente*; únicamente esta diferencia, a la que Heidegger llama «diferencia ontológica», se mantiene fiel al «dato» de la experiencia de la libertad, de la cual parte, también en Heidegger y no sólo en Pareyson, la despedida del racionalismo metafísico hegeliano y en general de la idea metafísica del ser como fundamento.

Es, de algún modo, el pensar el ser como evento y no como estructura lo que, para desembocar en la segunda de las cuestiones planteadas más arriba, «se gana» retomando la especulación del último Schelling. Pero de ello se obtienen, en el pensamiento de Pareyson, algunas consecuencias que, en mi opinión, no son aceptables; o mejor dicho, que deben ser corregidas precisamente apelando al otro aspecto de su pensamiento, el que se articula en torno al núcleo de la interpretación. De modo esquemático, la cuestión puede plantearse como sigue: con respecto a un absoluto pensado como autotransparencia pura, fundamento conciliado consigo mismo, final coincidencia de esencia y manifestación, etc. –como era el espíritu absoluto hegeliano,

9. No me pronuncio aquí sobre el significado que Heidegger, en las varias fases de su pensamiento, atribuye al concepto de metafísica. El asunto es tratado de un modo bastante claro, por ejemplo, en M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica*, Roma, Bulzoni, 1977.

y también, aunque en términos diversos, el fundamento de la metafísica– el Dios de Schelling, que comprende en sí (superándolo aunque sin resolverlo dialécticamente) también el lado nocturno y el abismo, sobre el cual únicamente puede afirmarse la libertad, parece hallarse más cerca de la experiencia de la libertad y resultar más admisible al hombre kierkegaardiano. Si la existencia tiene relación con el ser y la existencia es libertad, el ser no puede pensarse ya en los términos del absoluto hegeliano, demasiado distante en su (aunque sea sólo «final») autotransparencia conciliada: salvamos por tanto los fenómenos, si pensamos el ser como libertad, abismo o gratuidad precaria. De tal modo, sin embargo, nos arriesgamos a suprimir uno de los aspectos permanentemente olvidados también, para Heidegger, por la metafísica, justo el de la diferencia ontológica: el salto en los *logoi*, en el acaecer del ser y no sólo del ente en el evento. El absoluto de Hegel, en otras palabras –como sabe bien el hegelomarxismo de nuestro siglo– es también norma, ideal, hilo conductor, *telos*: el no limitarse a reflejar simplemente la situación de conflicto y precariedad en que se desenvuelve de hecho la existencia, vale también como criterio de juicio. Mientras que pensar el ser como libertad, como triunfo nunca garantizado sobre la *Nachtseite*, ¿no será en el fondo pecar de antropomorfismo, atribuir también al ser lo que es característico de la existencia y que, justo por ello, está con el ser en una relación «diferente» de tensión, en esa relación que confiere sentido al evento y a la historia? Si *también* Dios (y en el fondo, justo porque el ser es pensado como libertad,

es posible retomar la identificación de la teología metafísica entre el ser y Dios) está en la condición de la libertad amenazada, entonces, ¿qué significa la relación de la existencia con él o con el ser? Si esta relación debe establecerse como tensión y diferencia, ¿en qué podría ya consistir esta última? A pesar del énfasis que este discurso pone en la tragicidad, tal ontología se arriesga a aparecer, como por otra parte ha ocurrido a menudo con la metafísica, como una reduplicación de los caracteres de la existencia.

Probablemente, la fascinación de los aspectos «teosóficos» del pensamiento del último Schelling, que resuenan en esta concepción de Dios como libertad amenazada, resida sobre todo en el hecho de que un tal pensamiento parece ser más capaz de movilizar la imaginación simbólica. El Dios abismo, lucha, o libertad amenazada, no «supera» o suprime, tal como sí se hace desde una perspectiva de racionalismo metafísico, todas esas herramientas que constituyen la historia de las formas simbólicas, o de la «cultura» de la humanidad: no es casual que justo el último Schelling sea autor de una filosofía de la mitología, y de la revelación, que seguramente no podía salir de Hegel.

Pero en el fondo, precisamente la posibilidad que se abre con el punto de vista que llamamos «schellingniano» de construir una filosofía de la mitología y de recuperar un diálogo no puramente *aufhebend* con la historia de los símbolos (aquí pienso sobre todo, dentro de la filosofía contemporánea, en Ricoeur) olvida ese otro aspecto del problema, del cual puede provenir alguna indicación orientada en el sentido de la «despedida» del ser que parece

constituir una de las posibles salidas del abandono del racionalismo metafísico y del ser como fundamento. Si el ser no es fundamento sino evento, no es tampoco *estructura*: y en esto reside la profunda conexión entre la ontología de la libertad y el cristianismo, o, más en general, entre ésta y el Dios bíblico que «crea» libremente, poniendo, por lo tanto, el mundo bajo el signo del acaecimiento y la historicidad. Pero si bien es cierto que de este modo se da la espalda al ser como estructura, también lo es que una visión de la relación entre mitología, religión y filosofía, que las considera simplemente como fuentes diversas de verdad, irreductibles las unas a las otras, resulta difícil de aceptar: es difícil condividir la tesis de Pareyson, según la cual «si la filosofía interviene lo hace no para traducir el discurso mítico en discurso racional, cosa por definición imposible porque no es mito aquello que se deja resolver en logos, ni es logos aquel que intenta disolver el mito, habiendo en cambio espacio para ambos, y teniendo cada uno interés en preservar su recíproca compatibilidad [...]».[10] Pareyson podría ciertamente reivindicar la validez de esta tesis en nombre de la multiplicidad inexhaurible de las interpretaciones de la verdad: pero si estas interpretaciones no deben ser consideradas como «partes» o «aspectos» de un todo, de algún modo desplegado en una ideal sincronía metafísica, han de mantener entre sí relaciones «históricas» que no se dejan poner entre paréntesis, precisamente por cuanto se quiere ser fiel a una noción de ser como evento. La

10. L. Pareyson, *Esistenza e persona, op. cit.*, pág. 34.

del mito y la del logos no son líneas paralelas que haga falta preservar en su recíproca irreductibilidad; porque sostener esto equivaldría (o al menos a mí me lo parece) a afirmar una estructura multiforme del ser redesembocando, por tanto, en el horizonte de la metafísica descriptiva y fundacional.

La cuestión de la filosofía de la mitología (sea cual sea en términos de exactitud historiográfica su sentido en Schelling) y la de la relación del mito con el logos, es sólo un aspecto más del problema más general que propone tomarse en serio la experiencia del ser como evento en vez de como fundamento. La relación del mito con el logos no puede sistematizarse pacíficamente en nombre de una «estructura» multívoca, pero estructura igualmente, del ser (no: *to on leghetai pollakos*, sino, bíblicamente: *multifariam multisque modis locutus est Deus patribus nostris, Epistola agli Ebrei, I, 1*: donde es esencial la referencia a los padres, es decir: a un *pollakos* situado en el plano diacrónico, que implica también el concatenarse de interpretaciones, tal vez por una relación de «parecido de familia»...); de este modo, el «descubrimiento» de la esencia, no fundacional sino eventual, del ser no puede situarse fuera de una *historia* de la metafísica que, en su desenvolverse, se ofrece también, de algún modo, como hilo conductor dotado de una teleología propia, y viene a heredar algo de la «normatividad» del absoluto autotransparente de Hegel. Si retornamos a nuestra pregunta *b*) sobre qué es lo que se gana al pensar el ser en términos de libertad en lugar de como fundamento necesario, la respuesta no se limita así a que se gane sólo un ser más acorde con la existencia

(salvando de algún modo los fenómenos); ni sólo a que se gane una posición más capaz de dar cuenta de la historia de la imaginación simbólica; sino que, por el contrario, se gana una concepción del ser que, despidiéndose de la necesidad metafísica, se muestra orientado hacia una emancipación de las estructuras fuertes en las que la metafísica lo había aprisionado (aprisionando a la vez al hombre).

Por todo ello, creo que se debe contrastar (más de cuanto lo haya hecho tal vez su propio autor) la ontología de la libertad de Pareyson con su filosofía de la interpretación y de la inexhauribilidad de la verdad. Una filosofía de la interpretación, o mejor aún, una ontología hermenéutica, como también se podría llamar la filosofía de Pareyson, no puede regirse, me parece, sino por un explícito reconocimiento de los rasgos de «debilitamiento» con los cuales el ser se configura al final de su parábola metafísica. El esfuerzo de pensar radicalmente la idea de una inexhaurible eventualidad de la verdad no se deja conciliar en absoluto con una noción «schellingniana» de Dios o del absoluto, ni tampoco con la idea de *Ab-grund* o de *Un-grund*, si estas ideas no se piensan como etapas en la vía de la «secularización» o del «debilitamiento» del ser. Si se rechaza esta salida, la idea del ser, o de Dios como no-fundamento, sino como don, libertad o evento (un término que no se encuentra en la terminología de Pareyson, pero que no parece injustificado añadirle), termina por instituir nuevamente una perspectiva fundacional-metafísica, perdiendo además, de paso, aquel elemento diferencial y de tensión, que albergaba, con todo, el absoluto hegeliano.

El problema que así se dibuja es, para terminar, el mismo con que se enfrenta la interpretación de Heidegger y del heideggerianismo: o la llamada a rememorar el ser se despliega en una suerte de teología negativa, que, en cualquier caso, piensa el ser como accesible de nuevo, más allá del olvido en que lo había hecho caer la metafísica (y entonces se puede, ya sea «retornar a Parménides», como sugiere Severino, ya sea, más razonablemente, retornar a Schelling o a una filosofía cristiana de la creación y de la libertad); o bien se desarrolla una ontología que piensa al ser como huella, monumento y memoria, lo que conlleva, por el contrario, una actitud de mayor «amistad» por la metafísica, tenida no por un error a cancelar, sino por un itinerario de «consumación» a través del cual el ser termina por darse en la forma debilitada de la huella, de la despedida y de la rememoración. En el pensamiento de Heidegger, como en el de Pareyson, se dan juntas estas dos posibilidades: pero tomarse en serio el «desfondarse» del ser parece requerir que, contra cualquier retorno al ser metafísico, por mucho que sólo sea en términos de teología negativa, se siga hasta el final de la vía de la secularización.

5

UTOPIA, CONTRAUTOPIA, IRONIA

Ha sido observado con acierto[1] que una de las características esenciales de la utopía en el siglo XX es el imponerse y difundirse de ese género literario al que diversamente se ha calificado de antiutopía, distopía, contrautopía...; pero probablemente ésta no sea sin más *una* de las características de la utopía del XX, sino *su* característica sobresaliente, al menos a juzgar por la constancia con que la literatura y las restantes formas de arte utópicas, sobre todo el cine, han venido produciendo imágenes del mundo «perfectamente negativas» y que, por tanto, conservan todos los caracteres «optimizantes» de la utopía, en el sentido de imaginar una realidad en la cual lo que en la situación actual son sólo posibilidades se realiza llevando al extremo el cumplimiento de todas sus implicaciones; sin embargo, precisamente esto, lejos de dar lugar a un mundo absolutamente feliz, se traduce en la situación opuesta: en la más completa e irremediable infelici-

1. V. Verra, «Utopía», en *Enciclopedia del Novecento,* 1004.

dad. Con respecto a los modelos de contrautopía del pasado, por ejemplo, con respecto a las anticipaciones que pueden encontrarse en obras tales como *Los viajes de Gulliver*, la negatividad de la contrautopía del XX resulta mucho más completa y radical; no tiene la forma del *exemplum* que pone en guardia contra las distorsiones y peligros inscritos en las posibles consecuencias de hechos y componentes actuales. Obras como *Metrópolis*, de Fritz Lang (1926), o como el famoso *1984* de G. Orwell (1948; que también ha sido llevado al cine recientemente), o como *El mundo feliz*, de Huxley (1932), que son probablemente los textos emblemáticos de la contrautopía del XX, tienen algo, desde el punto de vista de la radicalidad de sus tesis, que los distingue netamente de todas las contrautopías del pasado. ¿Se puede explicar esta radicalidad sobre la base de la experiencia negativa del XIX, ya sea en el plano de la política, ya en el de las aplicaciones bélicas de la tecnología, o en el del fracaso y perversión de las revoluciones, tal como en el caso de la comunista? Como es sabido, todos estos elementos deben contarse entre los factores esenciales del nacimiento de las contrautopías: ciertamente la atmósfera catastrofista de la contrautopía del cine expresionista acusa profundamente la experiencia, entonces reciente, de la primera guerra mundial, que quizá por vez primera había determinado, en conexión con la exigencia de la producción bélica, una organización muy rígida, parcializada y alienada del trabajo industrial, y, en consecuencia, de la organización y la disciplina social; así, el *1984* de Orwell refleja no sólo las experiencias del fascismo europeo de los

años treinta, sino también, y de un modo todavía más duro, el impacto del totalitarismo estaliniano en la conciencia liberal de aquellos años.

Crearía, sin embargo, confusión, a mi parecer, relacionar la difusión de la contrautopía en la literatura y en el imaginario colectivo de nuestro siglo, con estas decepciones, con experiencias negativas como las que acabamos de recordar, que, en el fondo, no son más que explicaciones «parciales». Tampoco el actual, y trágicamente fundado, miedo a la amenaza de la destrucción atómica o a la devastación ecológica del planeta basta para explicar la radicalidad con la cual la imaginación utópica produce sus modelos perfectamente negativos. La contrautopía característica de nuestro siglo requiere, ante todo, pensar en motivos más globales, diferentes no sólo en grado de los que se refieren a las experiencias negativas concretas y particularmente dolorosas de la humanidad en nuestro siglo. Lo que ha ocurrido y se manifiesta en la contrautopía se puede entender como un salir a la luz de la *contrafinalidad de la razón*; de eso que con otros términos, Horkheimer y Adorno, en su libro de 1947, han llamado la *Dialéctica del iluminismo.* Es decir, que no se trata solamente del hecho de que, según determinadas experiencias negativas –las dos grandes guerras mundiales y las innumerables guerras locales donde se han empleado instrumentos de muerte cada vez más sofisticados; la explotación progresiva de los recursos del planeta llevada hasta los límites del expolio; las nuevas e ilimitadas posibilidades de control y disciplinamiento que ofrece la electrónica– nos hayamos dado cuenta de que el «progreso»,

sobre todo en términos de tecnología, *puede* conducir a consecuencias catastróficas para la vida. Pues una posibilidad tal ingresa plenamente en la tradición: siempre la invención de nuevas técnicas ha comportado la posibilidad de una aplicación suya que fuera perversa, o ha abierto riesgos antes desconocidos. Por el contrario, lo que parece caracterizar nuestra situación es algo más global, algo que, estando a la vista de todo el mundo, parece dejarse captar sólo a través de un particular esfuerzo de reflexión: el descubrimiento de que justo en la medida en que va cumpliendo cada vez de modo más perfecto su programa, y por lo tanto no por error, accidente o distracción casual, la racionalización del mundo se vuelve contra la razón y contra sus fines de perfeccionamiento y emancipación.

Tal hipótesis, en caso de que se acepte, arroja también retrospectivamente una luz distinta sobre la historia pasada de la utopía. Por ejemplo, nos conduce a notar los nexos estrechísimos que mantiene con la historia del racionalismo moderno. Hay, desde luego, textos utópicos ya a partir de Platón que no entran estrictamente en la historia del racionalismo moderno (si bien desde una perspectiva más amplia, que se vincula a Nietzsche y a Heidegger, resultaría perfectamente legítimo incluir también, y quizá sobre todo al propio Platón, en esta historia). Pero si pensamos en el significado más propio e históricamente preciso del término utopía, en la isla descrita por Tomás Moro en la obra que confirió al término el sentido que hoy tiene para nosotros, nos encontramos situados inmediatamente dentro de la historia del pensamien-

to racionalista moderno. Tomás Moro, o Campanella en su *Ciudad del Sol*, se figuran una realidad «optimizada» no según las imágenes inspiradas por un deseo inmediato e ingenuo de bienestar y de felicidad; sino que, de algún modo, *deducen* los caracteres de sus mundos ideales a partir de una comprensión racional y sistemática de la esencia humana, de sus posibilidades y su vocación. Lo que en Moro, y sobre todo en Campanella, es una racionalidad fundada en la aceptación de esencias que, desplegándose como ideales normativos, dan lugar a lo que se puede llamar una utopía metafísica, en la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon (obra póstuma, aparecida en 1627) deviene utopía tecnológica, que se sirve de todas las posibilidades puestas a disposición del hombre por las máquinas entonces conocidas. Pero hay un parentesco profundo entre estos dos tipos de utopía que reside en su naturaleza de realidad optimizada mediante una planificación racional. Ninguno usa el término utopía para indicar una Arcadia, una Tierra de Jauja, o cualquier otra imagen de mundo feliz como lo sería, retrospectivamente, una mítica edad de oro que estuviera en los orígenes de la historia. Propiamente, el término utopía tiene que ver con la producción de una realidad optimal merced a la planificación racional, esté ésta orientada metafísicamente (como en Campanella) o tecnológicamente (como en Bacon).

Considerada de este modo, la utopía desvela su propio parentesco con el racionalismo moderno o con eso mismo que Heidegger llamaría la voluntad sistemática de la metafísica. Desde el punto de vista heideggeriano, como es sabido, metafísica es aquel

pensamiento que considera al ser como un sistema de objetos rigurosamente concatenados entre sí por el principio de causalidad. Esta concatenación de todos los entes de acuerdo con el nexo de la fundamentación, que en la metafísica antigua –por ejemplo y sobre todo en Aristóteles– se reduce al nivel ideal de la mente, en la modernidad es puesta realmente en obra de la técnica, la cual, por tanto, es la metafísica misma realizada. Ahora bien, vista desde sus orígenes específicamente modernos, la utopía se muestra efectivamente como una manifestación de la voluntad de sistema propia de la metafísica; se podría decir que es un racionalismo metafísico o un hegelianismo volcado en la dimensión del futuro. Justo así, por ejemplo, concibe la utopía el máximo pensador utópico de nuestro tiempo, Ernst Bloch. En su famoso libro sobre Hegel,[2] Bloch le reprocha no su voluntad sistemática ni su óptica relativa a la totalidad como única verdad posible, sino el carácter anamnésico de su pensamiento, esto es, el hecho de que la totalidad o el sistema aparezcan en Hegel, y según ciertos principios, como algo ya realizado. También para Bloch lo verdadero sigue siendo lo entero, el todo, fuera del cual no hay más que error y alineación, pero el todo no se sitúa a nuestra espalda como algo ya cumplido, sino que es, al contrario, el *telos* utópico aprehendido por la conciencia anticipante. Se puede también pensar, como después ha hecho Adorno más radicalmente, que

2. *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel* (1949), Bolonia, Il Mulino, 1975, especialmente págs. 495 y sigs. (trad. cast., *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, F.C.E.).

así entendido, el todo utópico no puede ser ni siquiera imaginado; con lo que resultaría vigente, en tal caso, una especie de veto –análogo a aquel que en el Antiguo Testamento prohíbe representar en imágenes y hasta incluso pronunciar siquiera el nombre de Dios– contra toda posibilidad de hacerse una idea positiva de los contenidos del *telos* utópico. Difícil decir si esta concepción radicalmente iconoclasta del *telos* utópico, que es la propia de Adorno, está o no conforme con la perspectiva de Bloch. Queda sin embargo en pie que, a pesar de la forma radicalmente negativa que adopta en Adorno, la utopía mantiene un vínculo con la totalidad y que ésta no puede jamás imaginarse como algo ya realizado. Así que, por mucho que sólo sea sirviendo de principio crítico que pone en guardia contra las pretensiones de cualquier realización histórica, el *telos* utópico conserva su nexo con la totalidad, y, por tanto, con la voluntad metafísica de sistema.

Si entonces, como se puede razonablemente argumentar, la imaginación utópica, al menos en su sentido más propio, que no es aquél de la pura y simple fuga fantástica a un mundo más feliz, es un aspecto constitutivo de la mentalidad metafísica moderna, ¿qué significado asume la alteración de la utopía en el XX y su venir a caracterizarse principalmente como contrautopía? Con el descubrimiento, vivido por el imaginario colectivo justo merced al imponerse de la contrautopía, de la contrafinalidad de la razón, no son sólo ni errores particulares ni riesgos de perversión los que pasan a señalarse y experimentarse, sino que es el propio mecanismo de la racionalización lo que se torna «sospechoso»,

entra en crisis y se pone enteramente en causa. Ya no parece casual, entonces, que la contrautopía se imponga en una época en la que, en el nivel de la conciencia común, se registra una disolución de la idea de progreso (también ella en efecto debida a las experiencias de «contrafinalidad» que motivan la contrautopía); pero no sólo eso, pues el progreso deja de tener sentido, como dogma del sentido de la historia, porque es la historia misma como curso lineal *unitario* lo que se vuelve inconcebible, si no es al precio de una grave violencia ideológica (recuérdense las *Tesis sobre la filosofía de la historia* de Benjamin, o las *Diferenciaciones en el concepto de progreso*, de Bloch);[3] mientras tanto la filosofía, primero con Nietzsche y después con Heidegger, pero también, en el fondo, con un pensador menos «aurático» como es Adorno (insistiendo en que todo ha cambiado, para el hombre y para el pensamiento, «después de Auschwitz»), se hace testigo de un momento de vuelco epocal de la humanidad. Pero el secreto de este vuelco epocal no es sino el descubrimiento de la contrafinalidad de la razón, y en ello están de acuerdo filósofos tan diversos como los mencionados Adorno y Heidegger. No se trata así

3. Las *Tesis* están traducidas al italiano en W. Benjamin, *Angelus Novus*, al cuidado de R. Solmi, Turín, Einaudi, 1962 (trad. cast. en *Discursos interrumpidos*, Taurus); el ensayo de Bloch, que responde a una conferencia de 1955, está traducido al italiano en la recopilación *Dialettica e speranza*, al cuidado de L. Sichirollo, Florencia, Vallecchi, 1967. Sobre estos temas véase también mi ensayo, *Il tempo nella filosofia del Novecento*, en *Il mondo contemporaneo*, al cuidado de N. Tranfaglia, Florencia, La Nuova Italia, 1983, vol. X/2.

únicamente de la posibilidad de que un particular mecanismo inventado por la técnica, o un sistema entero de maquinaria, se rebele –como los *robots* de la fantasía expresionista– contra el hombre. La contrafinalidad de la razón consiste en el hecho de que justo por ir realizándose «rectamente» según sus planes, la razón se vuelve contra los fines de emancipación y humanización que la movían. A este descubrimiento, obviamente, no se puede responder proponiendo otro paso más en la vía de una más plena y auténtica racionalización, pues es justo tal mecanismo lo que se ha desvelado en su vocación perversa. Adorno y Horkheimer, en la *Dialéctica del iluminismo*, defendían que era posible corregir, por así decirlo, la perversión de la razón, a través de una «crítica de la razón instrumental»; es decir, que la razón se había pervertido, dando lugar al mundo totalmente administrado, a la manipulación de las conciencias, etc., porque había seguido como modelo de la racionalización el de la razón científica, objetivante y mensurante. Tal prevalecer de la racionalidad objetivante, calculadora e instrumental estaba en relación, desde el punto de vista adorniano, que remitía a tesis weberianas, con el imponerse del orden capitalista en la sociedad. Se podía pensar, en suma, que una emancipación del capitalismo por parte de la sociedad habría conducido también a una visión y a un ejercicio menos unilateralmente calculador e instrumental de la razón, abriendo la vía de una racionalización distinta y capaz de recuperar su sentido liberador. Los desarrollos del pensamiento de Adorno posteriores a la obra de 1947 se encaminan principalmente en la dirección de

aquel utopismo crítico-negativo al cual nos referíamos antes; la esperanza en una emancipación de la razón de su «figura» histórica moderna, que conjuga la disciplina social, la represión, la objetivación calculadora y las aplicaciones tecnológicas de la ciencia, le parece cada vez menos realista, mientras que el *telos* utópico le parece cada vez más únicamente afirmable en términos negativos.

¿Hacia dónde apunta, pues, la conciencia, cada vez más claramente presente en la filosofía contemporánea, de la desvelada contrafinalidad de la razón? Y, por lo que toca a la transformación de la imaginación utópica, ¿nos ofrece alguna indicación significativa sobre cuál sea la vía que el pensamiento puede reemprender después de haberse hecho cargo de que el mecanismo lineal, progresista, de la racionalización, se ha parado, estancándose en una radical autocontradicción?

Acerca de este último punto, la utopía cinematográfica más reciente ofrece un interesante material de reflexión.

Blade Runner, una famosa película de Ridley Scott de 1983, es tenida universalmente por modelo de todo un filón cinematográfico (que, por otra parte, se remonta, ya antes de este *film*, por ejemplo, a obras como *1997: rescate en Nueva York*, o a las varias epopeyas de supervivientes, inauguradas por *El planeta de los simios*) en las cuales, a partir de la escenografía y del ritmo de la acción, el futuro se muestra bajo la luz de las ruinas. Lo que impresiona de *Blade Runner*, mucho más que los sucesos mismos (la caza de los «replicantes», de los *robots* con semblanza humana que se rebelan ante la «decaden-

cia» de sus constructores) es la imagen de una ciudad (¿Los Angeles?) que tiene todos los rasgos arquitectónicos de un enorme mausoleo arqueológico de edificios del siglo XX; se ha apuntado con razón que la imaginación escènográfica en juego es posmoderna. Esa misma escenografía de ruinas, que se exhibe aún más explícitamente en otras películas, viene justificada por el hecho de que los sucesos relatados, a menudo banales y de una violencia muy «tradicional», se imaginan situados en un momento en que el apocalipsis atómico ha tenido ya lugar. Se puede hablar de un verdadero filón postapocalíptico de la utopía cinematográfica contemporánea. En cuanto a que se trate de utopía no parece caber la menor duda, y no sólo por el motivo trivial de que los sucesos se sitúan en el futuro, y en un futuro que se piensa determinado por la extremización de aquellos elementos de progreso técnico y científico que caracterizan nuestra vida actual. Se trata, además, de utopía principalmente porque, de modo paradójico, la condición postapocalíptica que tales obras describen es una condición, a su modo, feliz; al menos en el sentido de que la catástrofe atómica, que se cierne sobre nosotros como una amenaza constante, se imagina allí como algo ya acontecido, lo que para los sobrevivientes constituye una forma de liberación. Un sentido –aunque nuevamente sea paradójico– de liberación reviste a su vez la toma de distancia que en el género postapocalíptico se verifica respecto de la tecnología y sus productos. Tal distancia no obedece necesariamente a planteamientos ético-racionales, sino que se justifica de modo bastante obvio por el mero hecho de que –se

imagina– la catástrofe que los sobrevivientes han dejado atrás ha de haberse producido precisamente con el auxilio de esos mismos aparatos técnicos que constituían el mundo de la racionalización. La distancia en relación con todos esos aparatos tecnológicos, que todavía están ahí aunque ya funcionen mal, en la situación global de ruina en la que se encuentra el mundo apocalíptico, viene a tratarse sobre todo en sentido irónico, tal como ocurre en ciertas secuencias de *El dormilón*, de Woody Allen (que no pertenece desde luego al género postapocalíptico). Por todos estos rasgos (apocalipsis ya acaecido, ruinas del mundo «progresado», toma de distancia irónico-nostálgica de aquel mundo, que incluye también a menudo un rechazo de sus ritmos, con una general desaceleración de la acción) la contrautopía que proponemos llamar postapocalíptica se acerca también por conexiones nada superficiales a los contenidos ya no «progresistas» de otras utopías precedentes, testimoniadas no tanto esta vez por la literatura y la teoría, cuanto por la práctica de grupos contestatarios en los últimos años sesenta. Los «hijos de las flores» de los *campus* californianos, movidos por la voluntad de realizar una forma de vida en contacto con la naturaleza, ecológicamente equilibrada, no reprimida, e inescindiblemente no agresiva, pero, sobre todo, sustraída a los mitos de la producción a través de una implícita opción por el «crecimiento cero», muestran actitudes que, en cuanto a su fondo, se reencuentran justo en el filón postapocalíptico; lo cual representa una suerte de forzado retorno a la condición «natural», que no es, sin embargo, ni un nuevo paraíso terrenal

originario, ni una pura y simple recaída en la barbarie; un retorno a la naturaleza, que, no obstante, lleva consigo las huellas, cultivadas con nostalgia irónica, del progreso cumplido y acabado. Se diría que la catástrofe atómica que, en este tipo de utopía, ha «cerrado» el curso, una vez considerado indetenible, del «progreso», sea la condición para el darse de una actitud inventarial, que acaba por asumir en relación con la masa de objetos producidos por el mundo tecnológico avanzado una posición contemplativa, del mismo tipo de aquella descrita por Schopenhauer como contemplación estética de las ideas. Vale la pena intentar describir el estado de ánimo que se dibuja en las situaciones a las que nos enfrentan estos films, porque probablemente resulte más elocuente que muchas teorías acerca de la condición «posthistórica» (la expresión, como se sabe, es de Arnold Gehlen)[4] que parece ser propia del hombre de hoy. En definitiva, el significado de las contrautopías postapocalípticas es el de poner en escena una existencia que ya no es histórica, pero no en el sentido del retorno a la naturaleza feliz que se diera en ciertas fantasías utópicas del pasado, sino más bien en el sentido, éste sí rigurosamente conforme con la comprensión de la utopía por parte de la mentalidad moderna, de representar un cumplimiento, el paso a una condición extrema, fundada sobre la realización plena de lo que se esboza en el presente como nuestra (única)

4. Véase A. Gehlen, «Die Säkularisierung des Fortschritts», en *Einblicke* (vol. VII de la *Gesamtausgabe* de las obras, al cuidado de K. S. Rehberg), Francfort, 1978.

posibilidad. El inventario irónico-nostálgico de los fetiches del progreso es tal vez la única «utopía» que sigue siendo posible, la única condición futura imaginable y, en cierta medida, deseable, para el hombre de la tardomodernidad que ha visto con sus propios ojos consumarse las esperanzas de la racionalización, de la *Aufklärung*, cada vez más completa, del mundo. La dificultad que se experimenta al describir esta condición todavía como utópica –a la hora, por ejemplo, de decidir si se trata aún de aquel conjunto de previsiones y anticipaciones optativas, desiderantes, en que consistía la utopía del pasado– pende enteramente del hecho de que precisamente nos encontramos en una situación en la que, por primera vez después del cumplimiento de la historia de la metafísica y de su voluntad de sistema, o fuera de toda perspectiva de temporalidad lineal y, por tanto, potencialmente progresiva, se delinea una «utopía». No se trata sólo de que, al final de la metafísica y de la fe en el progreso, la utopía no pueda tener por contenido otro que no sea el inventario, la nostalgia, el *revival*; sino también de que, desde el punto de vista del valor emotivo, en nuestra situación, la utopía no puede darse ya como el «cumplimiento» o el logro (correspondiente por tanto a un curso de eventos, a una tensión activa que encuentra su satisfacción) de una situación deseable, ni, en último término, como fin, en el sentido teleológico de la palabra. El hombre de la posthistoria no mira ya el curso del mundo con esa tensión, de esperanza o de miedo, que caracterizaba a la humanidad dominada la experiencia lineal del tiempo. Desde este punto de vista, quizá pueda

obtenerse, a partir de la lectura del significado de la utopía postapocalíptica, otra lección en la *Dialéctica del iluminismo* adorniana. La recuperación y la transformación que experimenta la noción de dialéctica en Adorno, hasta el punto de llegar a convertirse, como es sabido, en «dialéctica negativa», no obedece principalmente a motivos de orden lógico o sistemático; la dialéctica, en su forma hegeliana, no se abandona ni porque sea contradictoria, ni porque, de algún modo, resulte insatisfactoria conceptualmente. La única razón que tiene Adorno para pensar que, contrariamente a lo creído por Hegel, en vez de que «lo verdadero sea el todo», «el todo es lo falso», está en que en el siglo y medio que nos separa de Hegel el todo ha devenido real; la totalización racional del mundo, al menos en línea de principio, se ha realizado. Aquí una vez más, Adorno está más cerca de Heidegger de cuanto quería pensar: la organización total del mundo, el dominio de una racionalidad instrumental cada vez más perfeccionada y capaz de disciplinar a la sociedad sin residuos significativos, es por lo pronto eso que Heidegger ha descrito como el cumplimiento de la metafísica. Adorno, como hemos visto, esperaba aún que pudiera darse una corrección del reduccionismo de la razón a su configuración instrumental y de dominio, y que mediante una transformación compleja de la sociedad, la racionalización podría conocer un nuevo destino de emancipación. Pero tal convicción fue dejando en él, cada vez más explícitamente, el puesto al negativizarse de la utopía, y, en sustancia, a la renuncia de toda filosofía de la historia. En la idea de que el todo es lo falso

que justamente se ha realizado, hay, sin embargo, embrionariamente, una nueva filosofía de la historia. Esta se caracterizaría por sustituir el modelo lineal (en ascenso o en descenso, en sentido progresivo o regresivo) propio de la visión hebraico-cristiana de la historia, por el modelo cíclico característico, al contrario, de la visión clásica del tiempo,[5] un modelo que no se puede definir sino como irónico-distorsionante y que puede remitir también, en la filosofía de hoy, a ciertos logros «nihilistas» de la hermenéutica.[6] El acaecer histórico, dicho en otros términos, no sería ni progreso o regreso, ni retorno de lo igual, sino «interpretación» siempre más o menos falsificante de lo admitido y heredado proveniente del pasado. Un tal modelo no se aplica sólo, al menos en nuestra hipótesis, a los avatares de la racionalización de la sociedad y al desvelarse de la contrafinalidad que la acompaña; sino que parece estar aún más profundamente enraizado en toda la historia moderna, la cual, por casualidad, se ha dado justo bajo la figura de la «secularización». Este concepto, cuya fecundidad para la posible reconstrucción de una filosofía de la historia está aún por explorar,[7] no alude ni a la restauración de un orden sagrado que ya no se

5. Sigo aquí la conocida tesis de K. Löwith, *Significato e fine della storia* (1949), Milán, Comunità, 1963.

6. Sobre esto y para una más amplia discusión también en conexión con la noción de *Verwindung* (retomar, mantener, distorsionar) que se elabora en Heidegger, me permito volver a enviar al ya citado *El fin de la modernidad.*

7. Para una historia del concepto, véase H. Lübbe, *La secolarizzazione* (1965), Bolonia, Il Mulino, 1970.

acepta, ni al abandono de ese mismo orden como si simplemente se tratara de un error reconocido y liquidado: alude a una combinación de retomar-mantener-distorsionar, que es justamente típica del lazo que conecta la civilización profana moderna con sus raíces hebraico-cristianas. Secularización ejemplar, desde este punto de vista, es el vínculo que Max Weber[8] establece entre la ética protestante, y más en general, el monoteísmo hebraico-cristiano, y el desarrollo del capitalismo occidental, o dicho más sencillamente, de la misma modernidad. En el capitalismo moderno la ética cristiana no se deja atrás como algo falso e inútil, sino que, por el contrario, se «realiza», de una forma, eso sí, en la que difícilmente podrían reconocerla los primeros discípulos de Jesús. Es ella la que «despliega» el mundo capitalista que no puede «darla de lado»; por lo que su presencia histórica más efectiva, y entonces más verdadera, es justamente ésta, y no el mantenerse (¿hasta qué punto auténtico?) como conjunto de preceptos cada vez menos «verosímiles» en tanto que rígidamente adheridos a formas obsoletas, cada vez menos aplicables a la vida tal cual es...

En su versión, por ahora sólo esbozada, de utopía postapocalíptica, la imaginación utópica de estos últimos años parece reencontrar, más allá del descubrimiento de la contrafinalidad de la razón,

8. Véase *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904), en *Sociologia della religione I*, al cuidado de P. Rossi, Milán, Comunità, 1982, vol. I (trad. cast., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Ed. 62).

una posibilidad, por muy paradójica que sea, de proyectarse sobre el «futuro». Un futuro *sui generis*, que debe redefinirse en el marco de una concepción ya no lineal ni circular, sino irónico-hermenéutico-distorsionante de la historia, que, también con la ayuda de la imaginación utópica, la filosofía y la cultura ahora se están acercando apenas a explorar.

Parte segunda

HERMENEUTICA Y ETICA

6

LA CRISIS DE LA SUBJETIVIDAD DE NIETZSCHE A HEIDEGGER

1 *Nietzsche, Heidegger y la posmodernidad*

La hipótesis de que se parte aquí es la de que haya una sustancial continuidad teórica entre Nietzsche y Heidegger en cuanto a la cuestión de la subjetividad; que ambos, de modo distinto, digan «la misma cosa»; y que reconocer esa misma cosa significa no sólo poner de manifiesto zonas de proximidad y analogía entre sus recorridos conceptuales, sino inscribir tales proximidades y analogías en el interior de un horizonte epocal, al que se considera como el modo de revelarse del destino que concierne a la subjetividad (nuestra) en la época actual.

Como se ve, se trata de una serie de premisas en absoluto «neutrales» o descriptivas; y si esto sucede en realidad en toda investigación filosófica, por mucho que se trate de la más programáticamente limitada a la comprobación y exposición de los «datos», resulta especialmente pertinente, en el caso de dos pensadores como Nietzsche y Heidegger, que

(ciertamente de un modo análogo a Hegel, si bien con una diferencia esencial en cuanto al tono en absoluto triunfalista sino crítico-disolutivo del discurso) también se presentan y se hacen oír como pensadores «epocales», como exponentes de un pensamiento cuya «verdad» es sobre todo la verdad de una época.

La tesis de una sustancial continuidad teórica entre Nietzsche y Heidegger no resulta obvia en absoluto; ante todo basta con considerar que el propio Heidegger ve en Nietzsche el cumplimiento de la metafísica y del nihilismo a ella inherente, mientras entiende su propio proyecto como un ir más allá de la metafísica y el nihilismo, en línea de discontinuidad radical, pues, con la tradición que en Nietzsche culmina. Pero lo cierto es que, siguiendo el propio texto de Heidegger que se consagra a esta problemática (o sea, en cierto modo, todo el texto del Heidegger maduro), la relación del pensamiento ultra o posmetafísico con el nihilismo de la metafísica cumplida no resulta tan sencilla y presenta numerosos problemas de interpretación; lo cual no quita que siga siendo algo escandaloso hablar de un Heidegger nihilista, cuando tal calificativo puede aplicarse a Nietzsche tranquilamente. Ahora bien, sin que vayamos a desarrollar aquí pormenorizadamente este discurso (cosa que hemos hecho, por lo demás, en otros lugares),[1] lo cierto es que clarificar precisamente la relación Heidegger-Nietzsche por lo que afecta a advertir su sustancial

1. Véanse sobre todo los trabajos ya citados: *Las aventuras de la diferencia, Más allá del sujeto* y *El fin de la modernidad.*

continuidad, o su decir la *misma cosa* (o sea, el nihilismo) parece ser hoy, no sólo un tema de investigación historiográfica, sino la tarea de la filosofía, o, al menos, una de sus tareas teóricamente decisivas.

Si, como hemos señalado, tal continuidad no es sólo un simple dato que puede hacerse emerger de los textos de ambos filósofos, sino también, y sobre todo, el resultado de dirigir la atención a su significado epocal, está claro que, desde esta segunda perspectiva, no podemos sino apelar –de modo hermenéuticamente correcto– a una «pre-comprensión» común en relación a los caracteres sobresalientes de la época en que vivimos. Tal precomprensión no es, por otra parte, sino eso mismo a lo que siempre ha aludido la filosofía con su apelar a la «experiencia», pues ella no es ese algo permanente en que podría creerse desde una visión esquemática y caricaturesca del empirismo, o sea, la impresión de marcas y caracteres en la *tabula rasa* de la mente, sino justamente una experiencia históricamente cualificada, «conocimiento del mundo», familiaridad con expectativas, memoria y lenguaje. Más allá, pues, de los textos de los dos filósofos, la tesis de la continuidad entre Nietzsche y Heidegger se apoya en nuestra pre-comprensión del significado que tiene nuestra experiencia histórica en la época actual; reflexionar sobre esta continuidad significa, al mismo tiempo, «actuar» y profundizar en esa misma pre-comprensión, ciertamente vaga e indeterminada, pero no por ello menos orientadora y directriz de todas nuestras tentativas de pensamiento.

Es obvio que tal pre-comprensión rectora, como horizonte de nuestra experiencia, no puede dejar de

estar en gran medida implícita; pero es importante recordar que no por ello pierde nada de una presencia e impronta, que, por otra parte, se deja reconocer también a través de múltiples signos y «síntomas». Por ejemplo, el horizonte teórico, el conjunto experiencial-epocal dentro del cual se puede hablar de una continuidad Nietzsche-Heidegger, con el corolario de un «nihilismo» heideggeriano, es aquel que la hermenéutica, como *koiné* cultural de nuestra época, circunscribe. Es decir que, aunque esa precomprensión del mundo actual y de nuestra presencia en él, que como telón de fondo permite reconocer la continuidad entre Heidegger y Nietzsche, no pueda ni explicitarse exhaustivamente, ni recorrerse en todo su contenido, sí pueden señalarse algunos de sus rasgos distintivos a través de fenómenos nada imprecisos; uno de ellos es el hecho, fácilmente documentable, de una presencia persistente de la hermenéutica en la cultura actual a partir de la mitad de los años setenta; presencia de una filosofía, por tanto, centrada en el problema de la interpretación, que se remite a Schleiermacher, Dilthey, Nietzsche y Heidegger, y que se desarrolla hoy en diversas direcciones, no obstante enlazadas por numerosos aspectos comunes, en filósofos como Gadamer, Pareyson, Ricoeur, Jauss o Richard Rorty, quien le aporta la esencial contribución de una referencia explícita al pragmatismo. La hermenéutica en este sentido amplio abarca también posiciones filosóficas menos estrechamente vinculadas a su filón principal, pero conectadas con él en profundidad: Karl Otto Apel y el último Habermas, Foucault, y, sobre todo, Derrida, delinean no sólo

un ámbito de elaboración teórica sino también el trasfondo de la autoconciencia metodológica de gran parte de la crítica literaria y artística, o del trabajo de la historia, la psicología y las ciencias sociales en general. La hermenéutica es hoy, de otro modo y con implicaciones muy distintas, lo que para el pensamiento europeo era en los años cincuenta-sesenta el marxismo,[2] y en los sesenta-setenta el estructuralismo.

Si es así, y a mí me lo parece (aunque también esto deba quedarse aquí en apunte), estamos ante una manifestación característica de esa atmósfera cultural donde se hace posible reconocer la continuidad Nietzsche-Heidegger. Pues, en efecto, la hermenéutica unifica de hecho, en un sentido a la vez vago y permisivo, la herencia teórica de Nietzsche y de Heidegger, a pesar de las tesis interpretativas del Heidegger lector de Nietzsche. Y yo sostengo que esa unificación no es fruto ni de un equívoco historiográfico, ni de una confusión superficial o una «urbanización» (según la expresión de Habermas referida a Gadamer)[3] sea de Heidegger, sea de Nietzsche, sino de una tendencia profunda de nuestra cultura; en otras palabras: se trata de un hecho de nuestra experiencia, con el que la meditación filosófica debe contar, y al que debe «salvar», de

2. Sartre describe emblemáticamente esta posición hegemónica del marxismo en algunas páginas de la «Question de méthode» que precede a la *Critique de la raison dialéctique* (1960) (trad. cast., Losada).

3. Véase J. Habermas-H. G. Gadamer, *Das Erbe Hegels*, Francfort, Suhrkamp, 1979, págs. 9-51.

acuerdo con el imperativo de «salvar los fenómenos», que para ella rige desde su más antigua historia.

Es probable que el reconocimiento de la sustancial continuidad entre Nietzsche y Heidegger constituya incluso el rasgo decisivo de eso que llamamos posmodernidad en filosofía. Tal continuidad, en efecto, como se aclara en lo que sigue, apunta en la dirección no sólo de una disolución de la objetividad «moderna» del hombre, sino también, y de un modo más amplio, en la dirección de una disolución del mismo ser (que ya no es estructura sino evento, que no se da ya como principio y fundamento, sino como anuncio y «relato», lo cual parece ofrecer el sentido del aligeramiento de la realidad que tiene lugar en las condiciones de existencia determinadas por las transformaciones de la tecnología, a las que globalmente se puede considerar como características de la posmodernidad.[4]

2 *Del desenmascaramiento del sujeto al nihilismo*

En el marco de esa continuidad más general Nietzsche-Heidegger, me propongo ahora aislar el significado de lo que se indica con la expresión «crisis de la subjetividad». El tratamiento de esta crisis, como antes he recordado, no concierne sólo a la noción de sujeto, sino que responde (expresa, codetermina) a una crisis de la subjetividad en la

4. He desarrollado este tema especialmente en la introducción de *El fin de la modernidad, op. cit.*

época en la que Nietzsche y Heidegger piensan, y se presenta de modo paralelo en sus textos respectivos, si bien con las diferencias, sobre las que habrá de volver el desarrollo de nuestra tesis, que se siguen de que en Heidegger se cumpla el pasaje a la posmodernidad, que en Nietzsche aún sólo se había anunciado y puesto en marcha.

En Nietzsche,[5] la crisis de la subjetividad se anuncia sobre todo como desenmascaramiento de la superficialidad de la conciencia. Este es uno de los sentidos de la distinción entre apolíneo y dionisíaco, elaborada en *El origen de la tragedia*, si bien todavía está en gran medida implícito en esa obra. Sócrates, que es el campeón de lo apolíneo, de la forma definida, de la racionalidad –separada y desarraigada de su relación constitutiva con lo dionisíaco: el mundo de la vida inmediata, de las pulsiones, de la alternancia irremediable del nacer y morir–, es también el campeón de la autoconciencia, pues también así se puede definir su «saber del no saber». Pero precisamente en la medida en que se absolutiza o aísla de sus raíces dionisíacas –míticas, irracionales, vitales– fijándose el objetivo de una *Aufklärung* completa, la racionalidad apolínea pierde toda vitalidad y se vuelve decadente.

El criterio según el cual *El origen de la tragedia* condena el socratismo no es el de la verdad, sino el

5. Me limito aquí a unos pocos rasgos. Para un análisis más pormenorizado véanse mis estudios sobre Nietzsche: *Il soggetto e la maschera*, Milán, Bompiani, 1983 (trad. cast. Península), y la *Introduzione a Nietzsche*, Bari, Laterza, 1985 (trad. cast., Península).

de la vida: lo que significa que la autoconciencia de Sócrates no es «criticada», ni desmentida por no verdadera, sino por no vital. Se anuncian ya aquí múltiples y decisivos desarrollos del ulterior proceso nietzscheano de desenmascaramiento: de las formas definitivas, de los valores, y hasta de la propia noción de verdad. El caso es que la «sospecha» respecto de la subjetividad autoconsciente está, por una parte, inspirada en el descubrimiento de que las formas definitivas y estables de las que vive son «falsas», son apariencias sublimadas, producidas con función consoladora; no se viene por ello a desenmascararlas y condenarlas en cuanto tales, sino es sólo, como en el caso del *iluminismo* socrático, en la medida en que pretenden convertirse en verdaderas precisamente por sustraerse a la funcionalidad consoladora y encubridora que las liga a la vida y a lo dionisíaco. La complejidad de esta misma perspectiva se reencuentra, traducida en términos diversos, en todo el desarrollo posterior del pensamiento de Nietzsche; pero tal como se presenta ya en *El origen de la tragedia*, indica que Nietzsche no podrá quedarse en una posición de puro desenmascaramiento de la superficialidad, o de la no verdad de la conciencia y el sujeto, sino que habrá de ir más allá siguiendo en la dirección del nihilismo y de la disolución de la misma noción de verdad y de ser.

En las obras que suceden al *Origen de la tragedia*, a partir de *Humano, demasiado humano*, el desenmascaramiento de la superficialidad del sujeto autoconsciente irá siempre de la mano del desenmascaramiento de la noción de verdad y de la diso-

lución más amplia del ser como fundamento; tan es así que la expresión cumplida de la crisis de la subjetividad en Nietzsche está en el anuncio de «la muerte de Dios», que aparece formulado por primera vez en la *Gaya ciencia* y que resume en un enunciado emblemático el entero recorrido efectuado por Nietzsche en las obras que siguen al escrito juvenil sobre la tragedia.

En estas obras, por un lado, Nietzsche prosigue y radicaliza el desenmascaramiento de la superficialidad del yo, sobre todo a través del reconocimiento del juego de fuerzas de las relaciones sociales, y, en particular, de las relaciones de dominio. El inédito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* muestra la constitución del mundo de la verdad y de la lógica sobre la base de «la obligación de mentir según reglas» socialmente fijadas, siguiendo un sistema de metáforas aceptado e impuesto por la sociedad, mientras que cualquier otro sistema metafórico en el que se expresa la creatividad de los individuos, cuando no es remitido sin más al inconsciente, es reducido a «ficción poética». *Humano, demasiado humano*, conducirá toda su crítica del conocimiento sobre bases análogas, pero insistiendo aún más en el hecho de que eso de lo cual tenemos experiencia consciente es aquello para lo que tenemos un lenguaje, nombres y posibilidad de descripción en la lengua socialmente convenida e impuesta. El mundo de la conciencia tiende, pues, a configurarse progresivamente como mundo de la conciencia compartida, o mejor dicho, como producto de la sociedad a través de los condicionamientos impuestos por el lenguaje. Pero no sólo los

contenidos de nuestra conciencia que conciernen al mundo fenoménico son «ficciones» reguladas por las convenciones sociales; también la imagen que el yo se hace de sí mismo, la autoconciencia en el sentido más propio, es en realidad la imagen de nosotros mismos que los otros nos transmiten (y que nosotros adoptamos por razones de seguridad: por defensa tenemos, en efecto, que introyectar el modo según el cual nos ven los demás, y contar con él; pues generalmente en la lucha por la vida el mimetismo es un instrumento decisivo).[6] Aquello que creíamos egoísmo es, entonces, en verdad, «egoísmo aparente», tal como reza el título de un aforismo de *Aurora*: «La mayor parte de los hombres, independientemente de lo que piensen y de lo que digan de su "egoísmo", no hacen nada a lo largo de su vida por su ego, sino sólo por el fantasma de su ego que ha llegado a formarse en la cabeza de quienes les rodean... Todos viven en una nube de opiniones impersonales y semipersonales... Todos esos hombres que no se conocen entre sí, creen en ese ser abstracto al que llaman "hombre", que es precisamente sólo el resultado de aquellas opiniones personales, difusas y envolventes, que se desarrollan y viven con toda independencia de los indivi-

6. Véase Nietzsche, *Aurora*. Aforismo 26. Las obras de Nietzsche se citan con el título y el número del aforismo, o con el número o el título del capítulo; y la traducción a que se refieren es la de las *Opere* al cuidado de G. Colli y M. Montinari, Milán, Adelphi, 1965 y sigs. Los apuntes póstumos se citan por la misma edición con el número del apunte, el volumen y la página.

duos» (*Aurora*, af. 105). El carácter de «fantasma social» del yo tiene asimismo raíces «lingüísticas» (la obligación, para comunicar, de mentir según un sistema de mentiras o metáforas, socialmente aceptadas) y «disciplinares»: es la necesidad de comunicar nuestras necesidades a los otros lo que nos obliga a conocerlos de manera sistemática, a descubrirlos de una manera que resulte comprensible aunque sea superficial; pero todas estas exigencias parecen culminar en la relación «entre quien manda y quien obedece», relación que, principalmente, precisa la autoconciencia.[7]

Si por un lado la crítica de la superficialidad de la autoconciencia, es decir, del sujeto en su más clásica definición metafísica, se desarrolla en el sentido de un desenmascaramiento de su pretensión de inmediatez y «ultimidad», referida a un juego de fuerzas que el sujeto no controla y del cual es resultado y expresión, por otro lado, como ya antes aparecía en el juego de lo apolíneo y lo dionisíaco del *Origen de la tragedia*, Nietzsche prosigue también la vía del reconocimiento cada vez más explícito de la «necesidad del error» (véase *Humano, demasiado humano*, toda la parte I), que tiene una expresión emblemática en el aforismo 361 de la *Gaya ciencia*: «Del problema del comediante», donde se delinea toda una filosofía de la cultura como producción de «mentiras», o sistema de conceptos y valores que no tienen ninguna «legitimación» posible en una correspondencia con la naturaleza de las cosas, sino que nacen y se multiplican a través de la

7. Para todo esto véase *La gaya ciencia*, 354.

manifestación de una capacidad de mentir y de enmascarar la cual, nacida en su origen como instrumento de defensa y de supervivencia, se automatiza y se desarrolla más allá de toda posible funcionalidad vital, de modo que la mentira, la metáfora, inventiva de la cultura creativa del mundo aparente, no tiene ninguna posibilidad de legitimarse fundacionalmente en ningún caso, desde la perspectiva de un pragmatismo vitalista. El descubrimiento de la mentira, o del «sueño» (como dice el aforismo 54 de la *Gaya ciencia*), no significa que se pueda terminar de mentir o de soñar, sino sólo que se debe continuar soñando sabiendo que se sueña, pues sólo así se puede no perecer.

La circularidad vertiginosa del aforismo 54 de la *Gaya ciencia* indica en todo su alcance los términos de la «crisis de la subjetividad» tal y como Nietzsche la descubre y la vive: la superficialidad de la conciencia, una vez desenmascarada, no abre la vía de ninguna otra fundamentación más segura; la no-ultimidad de la conciencia, a su vez, significa el fin de toda ultimidad, la imposibilidad, a partir de ahora, de ningún fundamento, y, por lo tanto, un reajuste general de la noción de verdad y la noción de ser. Tal ampliación del discurso desenmascarante a sus términos ontológicos más vastos y radicales cifra el sentido general de las obras del último Nietzsche, de *Zarathustra* en adelante; el período señalado es el del descubrimiento de la idea de eterno retorno de lo igual, del nihilismo, de la voluntad de poder, y del ultra-hombre; términos todos que definen más que una filosofía positiva en Nietzsche, su esfuerzo por realizar una ontolo-

gía después del fin de la ontología fundativa, o sea, después de la muerte de Dios; esfuerzo que se muestra en gran medida problemático. Por lo que concierne a la subjetividad, el término con el que Nietzsche concreta su visión de una humanidad no más «sujeta» (en los numerosos sentidos, concordantes todos ellos, que tiene esta palabra, pasando principalmente desde la subjetividad a la sujeción) es el de *Uebermensch*, superhombre, o mejor, ultrahombre.[8]

La dificultad de la noción de ultrahombre reside en el hecho de que su lectura más obvia parece reconducir al ámbito de la subjetividad metafísica (autoconciencia, autodominio, voluntad de poder afirmada contra cualquier otro), y, por tanto aún, a una subjetividad potenciada en sus caracteres más tradicionales. Pero en la filosofía del eterno retorno para la que «no hay hechos, sólo interpretaciones»,[9] también la idea de que ahora sean sólo los sujetos interpretantes es «únicamente una interpretación». «"Todo es subjetivo", decís vosotros, pero ante todo el sujeto es ya una *interpretación*, no es un dato, es sólo una especie de agregado de la imaginación que se encaja luego. ¿O es que no es necesario meter al intérprete dentro de la interpretación? Eso ya sería invención, hipótesis.»[10] Si no es fácil decir

8. He explicado más ampliamente las razones de la elección de este término en *Il soggetto e la maschera, op. cit.*

9. Véase el apunte 7[60], en *Opere*, Colli-Montinari, Milán, Adelphi, 1965, vol. VIII, t. 1, pág. 299.

10. *Ibíd.* y véase también en *Más allá del bien y del mal*, 22.

quién o qué sea el ultrahombre, al menos sí es cierto que no es una forma potenciada de la subjetividad metafísica y de la voluntad. También la voluntad que, al menos como término, desempeña un papel fundamental en el último Nietzsche está atrapada en el juego de negaciones y desfondamiento por el cual todo es interpretación, incluso esta misma tesis. Lo que, dentro de este marco, parece caracterizar positivamente, aunque muy problemáticamente también, al hombre no ya sujeto es la capacidad de negarse a sí mismo como sujeto, de ir más allá de toda exigencia de autoconservación, en la dirección de una experiencia sin límites, que recuerda el desinterés estético kantiano en su versión schopenhaueriana, llevada a su extremo ulterior.[11]

El ascetismo y todos los complejos juegos crueles que el hombre metafísico y moral ha sido capaz de jugar consigo mismo, y que hoy se sigue desenvolviendo principalmente en la *hybris* insensata de los técnicos y los ingenieros,[12] atestigua que con el hombre se presenta sobre la tierra un fenómeno del todo inédito, un animal capaz de revolverse contra sí mismo, contra los intereses de su propia conservación: «Algo tan nuevo, profundo, inaudito, enigmático, colmado de contradicciones y *colmado de porvenir*, que el aspecto de la tierra se transformó sustancialmente».[13] La capacidad de experimenta-

11. Sobre este punto véase la conclusión de mi *Introducción a Nietzsche, op. cit.*

12. Véase *La genealogía de la moral*, III: «¿Qué significan los ideales ascéticos?», cap. 9 (trad. cast., Alianza).

13. *Ibíd.*, II: «Culpa, mala conciencia y similares», cap.16.

ción que va más allá de los intereses de la conservación se realiza, según Nietzsche, en la experiencia de los técnicos y de los ingenieros, lo que hace pensar que la técnica y la ciencia habrían de desempeñar un papel decisivo en la definición de la nueva posición del hombre no como sujeto, dentro del mundo, pero se trata sólo de un equívoco. La figura central del ultrahombre es fundamentalmente para Nietzsche la del artista, y la vida «ultrahumana» que dibuja en sus últimos escritos parece aludir a las dos vías principales recorridas por las vanguardias del XIX: por un lado, el experimentalismo tecnicista más radical, que es voluntad de forma, y, por otro, la disolución de todo dominio de la forma en nombre de un arte ya no sujeto a ideales constructivos, sino dirigido, más bien, a recorrer hasta el fondo la experiencia de la desestructuración, del fin de toda jerarquía, tanto en los productos como en los mismos sujetos: el artista y el receptor.

La problemática abierta dentro de la que se sitúa, en la obra de Nietzsche, la figura del ultrahombre, no indica sólo ni principalmente una inconclusión teórica o una aporía intrínseca a su pensamiento; en el extenderse a un discurso ontológico general, que apunta hacia una disolución del ser entendido como fundamento, esta problemática alude a la imposibilidad de redefinir la subjetividad con una simple toma de posición teórica, con una «clarificación» de conceptos o un sentar acta de errores. La metafísica, dirá Heidegger, no es simplemente un error del que podamos librarnos, una opinión cuya falsedad hayamos reconocido y pudié-

ramos dejar de lado.[14] Asimismo, la insostenibilidad de la noción de subjetividad registra y manifiesta una insostenibilidad de la subjetividad misma en el mundo, en la presente época del ser; y no puede encontrar, por obra de algún pensador genial, una pacífica solución teórica.

El itinerario que va del desenmascaramiento del sujeto metafísico a la disolución del ser como fundamento y al nihilismo, que habíamos visto dibujarse en la reflexión nietzscheana sobre el sujeto, caracteriza también, aunque en términos diversos, la meditación de Heidegger. Igualmente habré de proceder ahora por trazos gruesos, permitiéndome remitir para un tratamiento más amplio del problema a lo que he desarrollado en otros escritos[15] sobre lo que se puede llamar, siguiendo una analogía no forzada con Nietzsche, el «desenmascaramiento del sujeto» en el pensamiento heideggeriano y la crítica de la visión del hombre como un *Vorhandenes*, como una «cosa» entre las demás, sólo diferenciada por atributos específicos (por ejemplo en el caso –tal como se dice en la *Carta sobre el humanismo*– de la definición metafísica del hombre, por género próximo y diferencia específica, como animal racional). En *Ser y tiempo*, el hombre no es pensado como sujeto, porque esto haría de él una cosa «sim-

14. Véase M. Heidegger, *Vorträge und Ausfsätze. Saggi e discorsi, op. cit.*, pág. 46.

15. Además de los volúmenes citados en la nota 1, véanse mis trabajos: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (1963), 2.ª ed., Génova, Marietti, 1989: y la *Introduzione a Heidegger*, Bari, Laterza, 1985 (trad. cast., Gedisa).

plemente presente»; es, por el contrario, *Dasein*, ser-ahí, es decir, sobre todo, proyectualidad. El sujeto, piensa Heidegger, tiene una sustancialidad que el ser-ahí como proyecto no tiene; el hombre se define, no como una sustancia determinada, sino como «poder ser», como apertura a la posibilidad. El ser-ahí sólo se piensa como sujeto, esto es, como sustancia, cuando se piensa en términos inauténticos, en el horizonte del «ser» público y cotidiano.[16]

La definición del ser-ahí en términos de proyecto en vez de en términos de subjetividad no tiene el carácter de un desenmascaramiento que busque una nueva, más satisfactoria o sólida fundamentación. Decir que el ser-ahí es proyecto abre, de hecho, la cuestión de la autenticidad, que es central para todo *Sein und Zeit*, y, en términos transformados, también para todo el desarrollo sucesivo del pensamiento heideggeriano. Ya que no puede autentificarse refiriéndose a alguna sustancialidad previamente dada –por ejemplo a una «naturaleza» o una esencia, etc.– el proyecto se autentifica únicamente eligiendo la posibilidad más propia, que no es tal en cuanto «apropiada» (legítima por referirse a una sustancialidad o estructura básica), sino en cuanto en sí misma ineludible y siempre abierta como posibilidad que, mientras el ser-ahí es, únicamente se elige auténticamente en cuanto se decide anticipadamente por la propia muerte. Heidegger, como es notorio, rechaza describir en términos existen-

16. Véase *Essere e tempo* (1927), trad. ital. P. Chiodi, Turín, Utet, 1969 (trad. cast. de José Gaos, *El ser y el tiempo*, F.C.E.), especialmente los parágrafos 10 y 25.

ciales el significado de la decisión anticipadora; ésta no es, por cierto, la decisión de poner fin a la vida con el suicidio, ni tampoco siquiera un «pensar en la muerte» en los términos del lenguaje cristiano: «... y al polvo retornarás».[17] El contenido que llena la noción de decisión anticipadora de la muerte es más bien el que se expresa en las páginas de la segunda sección de *Ser y tiempo* (que se abre con la problemática del ser para la muerte, introducida por la cuestión de la posibilidad de ser un todo para el ser-ahí) donde se trata la relación con la herencia histórica (especialmente el parágrafo 74), y también allí donde se aborda la relación del ser-ahí con los otros (especialmente en el parágrafo 53).

El sentido de estas páginas se puede ver reasumido en un pasaje de un escrito muy posterior: *Der Satz vom Grund*,[18] que no habla ya de autenticidad e inautenticidad, temas y términos que confluyen transformándose en la temática de la eventualidad del ser (tal tránsito resulta comprensible si se tiene presente la terminología alemana: auténtico es *eigentlich*, evento es *Er-eignis*; en común tienen la raíz *eigen*: propio). En esta página, lo que era en *Ser y tiempo* la decisión anticipadora de la muerte deviene el «salto» en el abismo del «libre vínculo con la tradición».[19] La tradición de la que habla *Der*

17. Sobre todo esto, además de la ya citada *Introducción a Heidegger*, véase Ugo M. Ugazio, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Milán, Mursia, 1976.
18. *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1957.
19. *Ibíd.*, pág. 187.

Satz vom Grund no es aquella que *Ser y tiempo* llamaba *Tradition*, caracterizándola como una aceptación del pasado visto como algo, a la vez, muerto e irrevocable (o sea, todo menos liberador). La *Tradition* concibe el pasado como *vergangen*; así es como se relaciona con el pasado la existencia inauténtica. La existencia auténtica, en cambio, piensa el pasado como *gewesen* –no como «pasado» muerto e irrevocable, sino como «siendo sido»– y su tradición se llama *Ueber-lieferung* (de *ueber-liefern*: trans-mitir). Ahora bien, si se busca en *Ser y tiempo* la diferencia entre *Tradition* y *Ueberlieferung*, entre el aceptar el pasado como *vergangen* o transmitirlo como *gewesen*, se encuentra que consiste en el hecho de que, en el segundo caso, el pasado es asumido desde la perspectiva de la anticipación decidida de la muerte. Sólo proyectando anticipadamente la propia muerte, el ser-ahí está en condiciones de ver el pasado como historia, como herencia de posibilidades aún abiertas, que se tienen como posibles modelos, a la vez que como modelos (sólo) posibles. La relación auténtica con la herencia del pasado es abierta por el conocimiento vivido por la propia mortandad, que de esa manera se pone en condición de asumir como sólo mortales también las huellas y los modelos que le han sido transmitidos: el salto en la *Ueberlieferung* es un lazo liberador porque elimina del orden «dado», o sea, heredado, dentro del cual se haya arrojado el proyecto del ser-ahí, cualquier perentoriedad de «orden natural»; hay (sólo) evento, sólo huellas de otras existencias posibles-mortales, que el ser-ahí acepta

o rechaza como posibilidades para él aún abiertas.[20]

Se trata, a primera vista, de una temática que parece muy lejana a la de Nietzsche. La proximidad y el paralelismo que, de acuerdo con nuestra hipótesis, subsiste sin embargo entre los planteamientos de Nietzsche y Heidegger parece menos problemática si se piensa que también aquí, como antes en Nietzsche, lo que se da en la meditación sobre los límites de y la insostenibilidad de la noción de subjetividad es el descubrimiento del desfondamiento del ser. Es, en efecto, del ser mismo de lo que se trata en el discurso sobre la autenticidad posible del ser-ahí, discurso que, por lo demás, en el Heidegger de las obras más tardías deja paso al de la eventualidad del ser (recuérdese lo antes señalado sobre la conexión incluso terminológica entre las dos temáticas). La cuestión de la autenticidad no es un mero problema «ético» o «psicológico» de ese ente particular que es el ser-ahí. Las cosas, los objetos, el mundo en su conjunto, ya para *Ser y tiempo*, vienen al ser, se dan como entes, sólo en cuanto es el ser-ahí, que abre el horizonte de su darse. Por lo tanto, no hay ser fuera o antes, o independientemente, del proyecto arrojado que el ser-ahí es. Que éste proyecto pueda hacerse auténtico sólo en cuanto se determina por la muerte propia, y ello en la forma del salto en el vínculo liberador de la tradición, es decir, en la asunción de la herencia histórica como *gewesen*, posibilidad o mortalidad siendo

20. Sobre todo esto, véase Massimo Bonola, *Verità e interpretazione nello Heidegger di «Essere e tempo»*, ed. de «Filosofia», Turín, 1983.

sido; todo ello significa, a través de numerosos pasajes que no podemos examinar analíticamente aquí, pero que resulten bastante claros para quienes conocen los textos del último Heidegger, que el ser es evento; que el ser *no es*, sino que acaece, o se da. Y esto es precisamente lo que se puede llamar, dentro del marco de la hipótesis que nos guía, el «nihilismo» de Heidegger. Como en el caso de Nietzsche, si bien a través de un itinerario más complejo, que necesariamente resulta poco claro cuando se quiere observar sintéticamente, también en Heidegger la insostenibilidad de la subjetividad metafísica se extiende a un discurso ontológico más amplio en el que se experimenta el «desfondamiento» del ser, mediante el descubrimiento de la relación constitutiva de la existencia con la muerte. La existencia se apropia, deviene auténtica (*eigentlich*), sólo en la medida en que se deja expropiar, determinándose por la muerte, en el evento (*Ereignis*) expropiante y transpropiador (*ent-eignend* y *ueber-eignend*) que es el ser mismo como *Ueber-lieferung*, transmisión de huellas, mensajes y formas lingüísticas por las que únicamente se hace posible nuestra experiencia del mundo y vienen las cosas a ser.

Tal desfondamiento en la línea ontológica de una ontología nihilista –rasgo que aproxima a Nietzsche y Heidegger– tiene lugar, como ya se ha subrayado, no a consecuencia de un puro juego de conceptos, sino en relación con transformaciones profundas de las condiciones de la existencia, que tienen que ver con la técnica moderna y con su racionalización del mundo. En Nietzsche, el hilo del discurso es más lineal: la muerte de Dios significa el

fin de la creencia en fundamentos y valores últimos porque tal creencia respondía a la necesidad de seguridad propia de una humanidad aún «primitiva»; la racionalización y organización del trabajo social, así como el desarrollo de la ciencia-técnica, que son estados hechos posibles precisamente por la visión religioso-metafísica del mundo (basta pensar en la sociología de la religión de Weber y en la relación establecida por ella entre ciencia-técnica capitalista y monoteísmo hebraico-cristiano) han vuelto superflua esa misma creencia, y también esto es el nihilismo. Destino de la subjetividad, descubierta en su carencia de fundamento, y disolución nihilista del ser, se enlazan entre sí y con la historia de la racionalización tecnológico-científica del mundo. Es la organización técnica del mundo la que torna obsoletos ya sea el ser como fundamento, ya sea a la subjetividad como estructura jerárquica dominada por la autoconciencia.

En Heidegger, el paso del plano de la analítica existencial (*Ser y tiempo*) al de la historia de la metafísica como historia del ser (el sentido del «giro» de su pensamiento a partir de los años treinta) tiene lugar precisamente en referencia al hacerse cargo de que en un mundo como el nuestro y el suyo, de grandes potencias históricas, tendencialmente totalizantes y totalitarias, la esencia del hombre no puede pensarse (menos de lo que pudiera nunca) en términos de estructuras individuales o de definiciones suprahistóricas. No es difícil mostrar –sobre todo si se piensa en las páginas más «históricamente» comprometidas y «comprometedoras» de la *Introducción a la metafísica* (curso de 1935 en el

que Heidegger trata explícitamente del destino del mundo occidental, de Alemania, Rusia y América, y de su tendencia a constituirse en sistemas de dominio total)–[21] que el esclarecimiento en Heidegger del sentido no nominal sino «verbal» de la esencia (*Wesen* leído como verbo en infinitivo: esencializarse, determinarse de vez en vez en mundo destinal, epocal: acaecer) está en conexión con el volverse consciente del «peso» que tienen las potencias históricas en cuanto a determinar el destino de la humanidad y el darse de los proyectos arrojados que, cada vez más, son las aperturas de la verdad del ser en que la humanidad histórica (la «esencia» histórico-destinal del hombre) se define. Ahora bien, este peso –que conduce al ser a darse (a hacerse conocer y acaecer en su epocalidad y eventualidad), y que para el mundo moderno se despliega precisamente en la ciencia-técnica– no es, otra vez, una «estructura» eterna que se haga visible sólo a nosotros, sino el acaecer epocal del ser en el marco de las condiciones que se verifican con la organización tecnológica (tendencialmente) total del mundo. Heidegger expresará más tarde todo esto en las páginas de *Identidad y diferencia* en las que habla del *Ge-Stell* (que propongo traducir por «imposición»),[22] del sistema de la organización total científico-técnica del mundo, como cumplimiento de la

21. Véase *Einführung in die Metaphysik* (curso de 1935, publicado en 1953) (trad. cast., *Introducción a la metafísica*, Nova).

22. Véase *Le avventure della differenza, op. cit.*, página 185.

metafísica y como posible «primer relampaguear» del evento del ser, es decir como *chance* de un ultrapasar la metafísica vuelto posible por el hecho de que, en el *Ge-Stell*, hombre y ser pierden las características que la metafísica les había conferido y, sobre todo, la condición de sujeto y objeto.[23]

3 *¿Más allá del sujeto?*

De nuevo sería una ilusión metafísica –ligada, al menos implícitamente, a la idea de que hay un mundo de esencias ordenadas, definibles por género próximo y diferencia específica– creer que lo que se saca de Nietzsche es una lección sobre la verdadera naturaleza de la subjetividad, en orden a corregir nuestros eventuales errores en torno a ese «específico» «tema de la filosofía». Al contrario, lo que antes hemos encontrado es que la insostenibilidad, e incluso la contradictoriedad interna, de la concepción metafísica del sujeto (en Nietzsche el descubrimiento de su superficialidad y no-ultimidad; en Heidegger la experiencia de la proyectividad infundada) aparece como la insostenibilidad del sujeto mismo en el mundo radicalmente transformado por la organización científico-técnica en el cual culmina, explícitamente para Heidegger, pero implícitamente también para Nietzsche, la metafísica como pensamiento del fundamento. La superación de la concepción metafísica del sujeto, desde esta perspectiva, se convierte en superación de la «esencia»

23. *Identität und Differenz* (1957) (trad. cast., Anthropos).

histórico-destinal de la subjetividad metafísica, y ello implica el problema de la superación de la metafísica en su darse histórico-concreto, como mundo de la organización-total. En suma, que ni la figura del «ultrahombre» nietzscheano ni la del pensamiento «rememorante» heideggeriano se ofrezcan como claras y definidas «soluciones» alternativas a la crisis de la (noción) de subjetividad metafísica, no se debe a ninguna insuficiencia interna al pensamiento de uno u otro filósofo, sino a que se entienden como manifestaciones de una condición «destinal», en el sentido heideggeriano de *Geschick*, que alude a un «envío», a un reto que nos interpela, que nos llama como posibilidad, y no como un hecho deterministamente fijado y pensado sólo desde el horizonte necesitarista de la metafísica. Ya que la experiencia del *Ge-Stell*, o de la muerte de Dios anunciada por Nietzsche, nos sitúa frente a la destinación histórica del *Wesen* de la eventualidad del ser, no podemos buscar hilos conductores, indicaciones, ni legitimaciones, en estructuras suprahistóricas, sino sólo en el *Geschick*, en el conjunto de significados que, arriesgándose en la interpretación (que puede ser auténtica únicamente si se proyecta anticipando la muerte, si se asume en su radical carencia de fundamento) llegan a reconocerse en el acaecer dentro del cual estamos arrojados. Nietzsche y Heidegger, de distinto modo, pero de acuerdo con intenciones muy similares, nos dicen que este acaecer se define como *Ge-Stell*, como mundo de la ciencia-técnica, y que en este mundo debemos buscar los rasgos de una humanidad posmetafísica, capaz de no estar ya «sujeta».

Ahora bien, de acuerdo con lo dicho, ¿no es el mundo de la ciencia-técnica precisamente el mundo de la organización totalitaria, de la deshumanización, de la planificación que liquida y reduce toda humanidad, toda experiencia individual, toda singularidad personal, a momento de una normalidad completamente prevista por la estadística, o, cuando no entra en esa medición, a marginalidad accidental desprovista de significado? Nietzsche y Heidegger parecen, al contrario, apostar, cada uno a su modo, por otra posibilidad ofrecida en el despliegue de la ciencia-técnica moderna. Para Nietzsche, el mundo en el que Dios ha muerto porque la organización social del trabajo ha hecho superfluo el apoyo «excesivo» que él representaba, es también el mundo en que la realidad se aligera, en el que se hace posible «soñar sabiendo que se sueña», en el cual, en suma, la vida puede desenvolverse dentro de un horizonte menos dogmático, menos violento también, y más explícitamente dialógico, experimental, arriesgado. Es verdad que Nietzsche reconoce esencialmente esta posibilidad de existencia sólo a los artistas, o, en todo caso, sólo a una parte de la humanidad, ya que la mayoría de los hombres, desde su punto de vista, sigue dedicándose a asegurar, con el trabajo manual planificado, justo la libertad de esos pocos. Pero éste es probablemente un aspecto de su filosofía que aún puede llamarse «moderno», por contraste con la más explícita posmodernidad de Heidegger. Es posible, en efecto, que la visión elitista y estética del ultrahombre nietzscheano esté todavía secretamente en conexión con una imagen marcadamente «maquinista» del mundo de

la ciencia-técnica; es decir, con la idea de que la técnica consista sobre todo en la invención de máquinas destinadas a multiplicar la fuerza física de los hombres y a acrecentar su poder de dominio «mecánico» (o sea, de movimiento, de desplazamiento) sobre la naturaleza. Se trata de una visión de la técnica que tiene como modelo determinante el motor. Y, en la medida en que sus prestaciones son siempre vistas de acuerdo con la capacidad de retener y utilizar energía para producir modificaciones y desplazamientos físicos de la materia natural, también la superación de la subjetividad, que tal técnica promete, es la de la superación de la sujeción al trabajo manual, que, por otro lado, aparece como modelo de todo trabajo, y sigue determinando el destino de las masas dentro de un mundo cuyo desarrollo se concibe sólo como aumento siempre creciente de la capacidad de «desplazar», de utilizar energía en un sentido mecánico.

Se puede, por contraste, pensar que la concepción heideggeriana de la tecnología se dibuja, más o menos explícitamente, sobre el modelo de la informática, que constituye muy verosímilmente la esencia de la técnica posmoderna o tardomoderna.[24] El *Ge-Stell* no ofrece al hombre la posibilidad de perder sus caracteres metafísicos de sujeto porque en el mundo tecnológico se convierta en trabajador de fábrica o en parte de la máquina. Al contrario, y mucho más radicalmente por otra parte, la tecnología informática parece tornar impensable la subjeti-

24. Véase la introducción a *El final de la modernidad, op. cit.*

vidad como capacidad individual de poseer y manipular, dentro de la lógica aún metafísica del dominio-servidumbre, la información de cuya coordinación y puesta en comunicación depende el «verdadero» poder en el mundo tardo-moderno. No se trata de la utopía negativa de los *robots* que se hacen con el dominio del mundo; se trata, de manera más realista, de hacerse cargo de que el intensificarse de la complejidad social, que no se simplifica, sino que se vuelve más intrincado y denso con la tecnología de la información, hace imposible seguir pensando la humanidad en términos de múltiples polos «subjetivos», que caracterizados por sus respectivas autoconciencias y esferas de «poder», estuvieran en pugna unos con otros. Tal vez, desde este enfoque, la reflexión nietzscheana y heideggeriana sobre el destino de la subjetividad en la época de la disolución del ser como fundamento pueda contener aún para nosotros indicaciones cargadas de futuro.

7

LA HERMENEUTICA Y EL MODELO DE LA COMUNIDAD

1. Probablemente, en los estudios sobre la historia de la hermenéutica, se haya prestado demasiado poca atención al hecho de que Schleiermacher, considerado como el fundador de la hermenéutica filosófica moderna, haya sido uno de los principales inspiradores de la distinción teórica entre *comunidad* (*Gemeinschaft*) y *sociedad* (*Gesellschaft*) propuesta por Ferdinand Tönnies en su famosa obra de 1887.[1] Por mucho que resulte difícil señalar un texto de Schleiermacher en el que ambos términos se usen siguiendo exactamente la distinción de Tönnies, la presencia de un ideal de relaciones interpersonales que presenta todos los caracteres «orgánicos» (y no mecánicos), espontáneos (y no convencionales) que precisamente distinguen a la comunidad, en el sentido de Tönnies, no deja de resultar evidente en su obra. Esto se puede ver

1. Véase la trad. italiana *Comunità e società*, al cuidado de G. Giordano con introducción de R. Treves, Milán, Comunitá, 1979.

de modo aún más claro que en los trabajos de madurez (que a menudo rezuman un estilo de pensamiento pesadamente sistemático y «constructivo» en uno de los *Monologhi* (1800) que, junto con los *Discursos sobre la religión*, representan la cabal expresión del pensamiento de Schleiermacher en su juventud, en la época de su asociación con F. Schlegel y con el grupo del Athenäum.[2] En el tercero de estos monólogos, titulado *El mundo*, Schleiermacher contrapone dos clases de comunidad: una, la presente, que es la comunidad del trabajo organizado, por el cual ha conseguido el hombre hasta el momento llevar a cabo con éxito un inmenso progreso en orden al sometimiento de la naturaleza hostil y la facilitación de la vida material; el «ingenioso mecanismo» ha hecho que el individuo viera aumentar enormemente su fuerza, si bien a base de convertirlo en un eslabón de la gran cadena del trabajo humano organizado. En tal comunidad, que persigue únicamente el dominio material del mundo externo, es «la posición ocupada por cada uno la que pone el límite a los otros» (pág. 258), por lo que, en consecuencia, ésta ha de regirse por la «mera legalidad» de «fórmulas muertas en vez de vivas, y reglas o hábitos en vez de libre actividad» (pág. 259). Hay, en cambio, otra comunidad: la ideal (ideal en la medida en que no se ha realizado por ahora, pero que es realmente posible), que ya está presente en germen, en los

2. Véase F. D. E. Schleiermacher, *Discorsi sulla religione e Monologhi*, trad. ital., prefacio y notas de G. Durante, Florencia, Sansoni, 1947; a esta edición se refieren las indicaciones de las páginas puestas entre paréntesis en el texto.

hombres que viven según el espíritu: la que se da en la amistad y el amor, fundándose sobre vínculos profundos y esenciales entre los individuos que, dentro de ella, experimentan la fusión con otras almas como con partes de sí mismos (en el sentido de la mitad perdida platónica). Schleiermacher elabora después los rasgos de esta comunidad ideal con un énfasis romántico que hoy nos resulta muy ajeno (lo que muestra, como resulta innecesario advertir, la conexión de estas ideas suyas con el ambiente propio del primer romanticismo). Pero, prescindiendo del tono y del énfasis, puede, con todo, localizarse en el texto schleirmacheriano una tesis que habrá de recorrer la ontología social, para usar la expresión de Theunissen,[3] hasta nuestros días; en una obra como la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre[4] reaparece, por ejemplo, claramente, a través de la contraposición entre la serialidad de lo colectivo aún dominada por lo práctico-inerte y la verdadera integración dialéctica del grupo, que culmina en el grupo revolucionario «de fusión». Pero la analogía del discurso sartriano con el de Schleiermacher es todavía mayor y más honda, precisamente, por ejemplo, en los puntos de la comunidad ideal que tocan a la problemática hermenéutica. Para Sartre, como es sabido, el individuo dentro del colectivo serial de lo práctico-inerte no es dueño de su praxis, y, en consecuencia, no es tampoco libre,

3. M. Theunissen, *Der Andere, Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlín, De Gruyter, 1965.
4. J. P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica, op. cit.*

debido a que en la situación de conflicto en la que vive se da continuamente una contrafinalidad; una especie de malentendido objetivo del significado y efecto de sus acciones, de las cuales se apoderan otros (al igual que en el trabajo capitalista el obrero viene a ser expropiado del fruto de su trabajo). Ese mismo mecanismo es el descrito por Schleiermacher en relación a la comunidad real, meramente mecánica, en la que –escribe–: «El acto nacido de la idea más santa está sujeto a múltiples malentendidos» (pág. 261). Es verdad que Schleiermacher no habla aquí de una contrafinalidad práctica, pero no obstante, e igual que en el caso de Sartre, la raíz del malentendido está en el conflicto, aunque aquí se configure de un modo más idealista como conflicto entre los hijos del mundo y los hijos del espíritu. Los hijos del mundo cuentan con un lenguaje perfectamente adecuado a sus miras: «El lenguaje dispone de una gran abundancia de símbolos exactos para todo aquello que se piensa y experimenta en relación al mundo» (pág. 262), en la medida en que refleja fielmente el estado de las cosas, las estructuras de conexión mecánica propias del mundo del trabajo organizado, o de la vida y potencia material; sin embargo, en relación con los fines de la comunidad espiritual, el lenguaje «resulta demasiado romo y uniforme» (pág. 262); lo cual, a la larga «impide al espíritu llegar a la intuición (*Anschauung*) de sí mismo... pues ha de buscar penosamente entre las profusiones del lenguaje, antes de encontrar algún término que esté fuera de toda sospecha al cual confiar sus más internos pensamientos. Pero, una vez encontrado, además, los enemigos del espíritu

se adueñan de la frase y le imponen un significado que le es extraño» (pág. 262). Los hijos del espíritu no cuentan aún con un lenguaje adecuado, pues comparten el lenguaje del mundo y están por ello sujetos a la mala comprensión; lo ideal sería poder contar con un lenguaje que se adhiriera a los contenidos espirituales como un traje perfectamente transparente y capaz de manifestar sin traicionarlos o esconderlos todos los movimientos de la interioridad (págs. 263-264).

Aunque un examen más amplio de las obras éticas de Schleiermacher podría mostrar una considerable mitigación del radicalismo juvenil de los *Reden* y los *Monologen* (sobre todo en la dirección de la ética de los bienes, o de los valores históricos, a la que Dilthey en su ensayo sobre la ética de Schleiermacher denomina «ética material»),[5] las líneas directrices de la posición que se expresa en estos escritos de juventud no vendrán a ser modificadas; sobre todo por lo que concierne al nexo, que aquí se anuncia ya claramente, entre ética y hermenéutica. La ética, tanto o quizá más que los motivos teológicos de Schleiermacher, tiene un peso determinante en el desarrollo de su teoría de la interpretación.

Es esto lo que intentamos subrayar: la impronta del modelo de la comunidad sobre la hermenéutica en sus comienzos. Aquí el término comunidad, como es evidente, tiene el sentido específico que le confiere Tönnies en su obra (el de «vida real y

5. Véase W. Dilthey, *L'etica di Schleiermacher* (1864), trad. ital. e introducción de F. Bianco, Nápoles, Guida, 1974, pág. 93 y sigs.

orgánica», contrapuesta a la sociedad como «formación abstracta y mecánica», que se caracteriza, por tanto, por una *inmediatez* de relaciones). Tal modelo, que se anuncia por vez primera como base de la hermenéutica en Schleiermacher, está todavía vivo en el debate hermenéutico contemporáneo (pienso obviamente en el ideal de la comunidad de la comunicación ilimitada de Apel;[6] pero también en las posiciones de Habermas en su polémica contra Gadamer).[7] La hipótesis que me propongo defender ahora es la siguiente: en primer lugar, que el modelo o el ideal de la comunidad no se puede mantener en la hermenéutica sin retomar a la vez el trasfondo metafísico al que éste está ligado en su raíz; y en segundo lugar, que la fase actual de la hermenéutica se caracteriza precisamente por la explicitación de la insostenibilidad de tal modelo y por la búsqueda de un modelo alternativo.

Sin embargo, antes que nada, resulta necesario considerar qué papel desempeña el modelo de la comunidad en la constitución de la propia hermenéutica schleiermacheriana. Por mucho que ésta sea más compleja y problemática de cuanto aparece en ciertas interpretaciones al día, la hermenéutica de Schleiermacher se puede definir globalmente como

6. Véase K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Francfort a/M, Suhrkamp, 1973 (trad. cast., Taurus).

7. Véase en particular J. Habermas, *Logica delle scienze sociali*, Bolonia, Il Mulino, 1970 (trad. cast., *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos); también: *Ermeneutica e critica dell' ideologia*, Brescia, Queriniana, 1979: y P. Dottori, «Ermeneutica e critica dell'ideologia tra Gadamer e Habermas», en *G. crit. filos. ital.*, 1976, fasc. IV.

una hermenéutica de la reconstrucción (así la llama Gadamer, siguiendo la línea de investigaciones abierta por Kimmerle, editor del texto crítico de los escritos hermenéuticos de Schleiermacher).[8] La condición del malentendido, que, al menos en el monólogo citado (y en lo esencial también posteriormente), se funda en la oposición entre hijos del mundo e hijos del espíritu, únicamente se supera restituyendo al lenguaje, tanto en el plano de la expresión como en el de la interpretación de la misma, a su condición ideal de transparencia absoluta. Transparencia que no se tendría por un valor si no fuera porque es imprescindible para el modo de darse de esa comunidad del amor y de la amistad, que es, a su vez, la condición de perfección del hombre. Schleiermacher no persigue principalmente, por lo tanto, el ideal de la verdad como exactitud, sino, sobre todo, el de la comunidad perfecta del amor. Sólo en vista de ésta la transparencia se torna un valor a perseguir. Como señalábamos antes, ello configura una fundación ética de la hermenéutica, que, además, se imbrica con los motivos teológicos de Schleiermacher: aunque efectivamente, él sea el primero en pensar la hermenéutica como disciplina general, no modelada sobre la exégesis de textos

8. F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik*, ed. crítica al cuidado de H. Kimmerle, Heidelberg, Winter, 1959. Para una exposición de los principales temas de la hermenéutica de Schleiermacher me permito remitir a mi *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milán, Mursia, 1968. La «definición» de Gadamer a la cual se alude está en *Verità e metodo* (1960), trad. ital. con introducción de G. Vattimo, Milán, Bompiani, 1983, pág. 204 y sigs. (trad. cast., *Verdad y método*, Sígueme).

particulares, su punto de referencia sigue siendo siempre la Biblia y, subordinadamente, la tradición clásica; es decir, los textos «normativos» destinados a servir de fundamento a la vida individual y social. Es por ello perfectamente comprensible que los preceptos de su hermenéutica no se propongan como codificaciones de métodos dirigidos a asegurar la pura «exactitud» exegética; para él de lo que se trata es de operar una reconstrucción de los textos que se deben interpretar, desde el propio interior de los mismos, aprehendiendo intuitivamente su centro inspirador, merced a una suerte de identificación simpatética con el autor. Pero todo esto no constituye un mero medio ordenado a obtener una lectura «exacta» de los textos, sino que tiene en sí mismo un gran valor: el de establecer o restablecer la comunidad ideal del espíritu, la comunidad por él descrita en el tercer monólogo antes citado. El primer precepto de la hermenéutica schleiermacheriana, «evitar el malentendido», presupone que éste está lejos de ser un mero accidente, porque la comprensión fuera lo natural; al revés, Schleiermacher considera que normalmente vivimos en una situación de malentendido, y que la comprensión debe, por lo tanto, ser buscada a propósito.[9] Pero si el malentendido es nuestra situación «normal» ello es debido únicamente, como ya sabemos a partir de los *Monólogos*, a que los hijos del mundo y los hijos del espíritu comparten el mismo lenguaje, que siendo

9. *Hermeneutik*, ed. Kimmerle, cit. pág. 86; de ahora en adelante las indicaciones a que se refieren las citas estarán entre paréntesis en el texto, con la abreviatura del título: *Herm.*

establecido por los primeros, reclama siempre una labor de recomposición del sentido. Las varias formas concretas de malentendido que Schleiermacher analiza (*Herm*, pág. 86 y sigs.) penden por igual de una raíz común: la carencia de comunidad ideal entre autor y lector. Esta es la comunidad que la hermenéutica se propone construir, a través de sus métodos (el método gramatical y el método psicológico o técnico) y en orden a obtener una identificación íntima que permita restablecer el texto desde su interior. Si el malentendido es el punto de partida, la identificación con el otro (el «transformarse en cierto modo en el otro») es el punto de llegada del proceso interpretativo. Schleiermacher habla aquí de «certeza adivinatoria» (*Herm*, pág. 132), contraponiéndola explícitamente a la certeza demostrativa propia de las ciencias; ésta «surge del hecho de que el intérprete se interna lo más posible en la constitución total del escritor» (*ibíd.*). El término «adivinador» se toma aquí en sentido literal: la verdadera comprensión debe, en efecto, conducir a «captar el discurso, primero igual de bien y luego aún mejor, de cuanto lo comprendiera el autor mismo» (*Herm*, pág. 87). Con lo que se nos introduce aquí concretamente en el trasfondo metafísico-teológico, o mejor, onto-teológico, de la hermenéutica schleiermacheriana. El principio según el cual el intérprete debe comprender el discurso mejor que el autor mismo no nace con Schleiermacher: como muestra Gadamer,[10] era ya familiar a Kant y a

10. Véase H. G. Gadamer, *Verdad y método*, trad. ital., *op. cit.*, págs. 236-237.

Fichte, en quienes, sin embargo, tenía fundamentalmente el sentido de contraponer racionalistamente la superioridad de la crítica filosófica a la conciencia de los escritores: el filósofo comprende los textos mejor que los autores mismos porque habla desde el punto de vista de una más auténtica conciencia de la verdad. En Schleiermacher el «comprender mejor» tiene, sin embargo, un significado distinto, que está en conexión con su concepción de la comunidad ideal (en la cual las individualidades se encuentran como momentos del universal y del infinito) y con la doctrina romántica del genio y su producción inconsciente. Toda la doctrina de la individualidad que Schleiermacher elabora en los *Discursos sobre la religión* conduce a este resultado: la personalidad individual se forma constituyéndose en torno a un momento de iluminación decisivo, a una experiencia pregnante que es de contacto con el infinito; esta experiencia es también el centro profundo que el comprender debe captar para poder reconstruir el texto. De tal modo, sin embargo, lo que el comprender capta no es sólo la individualidad del otro, sino el infinito de ella, en una configuración suya particular. Tanto la posibilidad de identificación con el otro como el resultado final de la operación interpretativa dependen por igual del vínculo con que se unen el infinito y el particular en la individualidad. O sea, que la individualidad se piensa, entonces, en términos de genio: como una creatividad libre cuya fuerza productiva es su misma legitimidad y cuya posibilidad de ser comprendida nace por tanto igualmente del estar radicada en el fondo metafísico del infinito. Partiendo de un presupuesto teoló-

gico en sentido amplio: del conflicto entre los hijos del mundo y los hijos del espíritu, la hermenéutica de Schleiermacher culmina, asimismo, en una tesis profundamente teológica: la de la certeza adivinatoria, que resulta posible sólo si se concibe la individualidad en términos de genio y la comunidad ideal como identificación íntima con el otro en el infinito, en el ser, etc., esto es: sobre el fondo trascendente al que autor e intérprete pertenecen.

Tales premisas schleiermacherianas condicionan de modo decisivo el desarrollo del concepto de *Verstehen* que domina en la hermenéutica hasta Heidegger. No sólo en el sentido de que desde el punto de vista de la definición de los métodos y de las características del trabajo interpretativo resulte dominante el ideal de la identificación íntima con el autor; sino también en el sentido de que esa misma identificación viene a entenderse como valor último y no sólo como medio para obtener un saber adecuado; lo mismo se puede encontrar en Dilthey a pesar de que en él pudiera esperarse una prevalencia de los motivos «científicos». También en él, como creo que se puede mostrar, permanece tan claramente vivo el significado «metafísico» de la comunidad como para servir de fondo a todo el discurso de la *Erkenntnistheorie.*

El *Verstehen* pensado desde el modelo de la comunidad tiene en su base una concepción de la experiencia interior como *inmediatez* de sí a sí que implica la idea del vínculo entre la individualidad y el infinito. Solo porque en su experiencia íntima el singular encuentra el infinito, la penetración comprensiva de esa intimidad por parte de los otros

cobra el valor que la hermenéutica de Schleiermacher le atribuía. Es este mismo valor el que se expresa en la concepción diltheyana del *Erlebnis*, un término que no se encuentra en Schleiermacher, pero que expresa tesis abundantemente derivadas de él.[11] Lo que Dilthey entiende por *Erlebnis* se puede ver muy bien leyendo un pasaje del *Leben Schleiermachers*[12] en el cual, hablando de Schleiermacher, escribe: «Ninguno de sus *Erlebnisse* está cerrado en sí mismo, como si fuera una imagen particular del universo sustraída a toda conexión explicativa». Mientras para Schleiermacher la experiencia puntual se perfilaba sobre el trasfondo de una totalidad pensada panteístamente, en Dilthey este trasfondo rector y legitimante es el de la vida, que sostiene ya sea el significado del *Erlebnis* para el individuo, ya la posibilidad de comprensión por parte de los otros. Tanto en Dilthey como en Schleiermacher, la penetración del *Erlebnis* del otro (y por tanto también de la obra, del documento histórico, de la expresión, en suma) no se propone, prioritariamente, en orden a garantizar un conocimiento exacto de esos «objetos», sino en el de producir una intensificación de la vida. Se trata, tanto para él como para Schleiermacher, de «reconstruir», esto es, de resituar la expresión, mediante la comprensión, en el *Erleben* del que proviene. Toda comprensión reconduce las objetivaciones de la

11. Como observa justamente Gadamer en *Verdad y método*, trad. ital., *op. cit.*, págs. 90-91.

12. Véase W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, Berlín, Mulert, 1922, vol. I, pág. 341.

vida a la vitalidad espiritual de la que emergieran, lo cual equivale a recorrer hacia atrás el movimiento que del *Erleben* conduce a la expresión.[13] En este «reproducir y revivir» la individualidad de otros[14] el arte tiene una función decisiva, por cuanto se revela como el verdadero y propio «órgano de la comprensión de la vida».[15] La aprehensión de la individualidad del otro es un hecho estético no sólo ni principalmente porque comporte un *Einfühlen* o *Mitfühlen*,[16] sino porque la penetración simpatética de la individualidad resulta únicamente posible a través de la representación «típica» que la expresión artística nos da de la vida.[17] También su fin es más estético que cognoscitivo: penetrar a través de la expresión artística los *Erlebnisse* de los otros significa liberarse de los límites que la existencia *de facto* nos impone siempre. En el *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in*

13. Véase sobre esto H. G. Gadamer, *Verdad y método*, trad. ital., *op. cit.*, págs. 93 y 307.
14. Véase W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. V, al cuidado de G. Misch, Berlín-Stuttgart, Vandenhoeck, 1957, pág. 277 (trad. cast. de los escritos de Dilthey en F.C.E., 10 vols.). Para todas estas referencias a Dilthey he utilizado el capítulo que le dedica P. Rossi: *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Turín, Einaudi, 1971.
15. *Gesammelte Schriften*, vol. V, *op. cit.*, pág. 274.
16. *Gesammelte Schriften*, vol. VII, al cuidado de B. Groethuysen, Berlín-Stuttgart, Vandenhoeck, 1958, pág. 215. El texto está traducido al italiano en W. Dilthey: *Critica della ragione storica*, al cuidado de P. Rossi, Turín, Einaudi, 1954, pág. 324.
17. Sobre el concepto de «tipo», véase P. Rossi, *Lo storicismo...*, *op. cit.*, pág. 52.

den Geisteswissenschaften, escribe Dilthey: «El curso de la vida produce en cada hombre una constante determinación, en la que vienen a limitarse las posibilidades que contiene... El entender, el *Verstehen*, le abre un amplio campo de posibilidades, que no existirían sino desde la determinación de la vida real». Así: «Nuestro horizonte se amplía mediante las posibilidades de vida que sólo de tal modo se nos vuelven accesibles. El hombre puede entonces vivir en la imaginación otras varias existencias...».[18] Por ello, el ensayo sobre *La esencia de la filosofía* (1907) podrá decir que «el poeta es el hombre verdadero».[19] En este ensayo, por otra parte, la experiencia de las múltiples posibilidades de existencia a que accedemos mediante la poesía resulta ser la única experiencia de universalidad que nos es dada y que nos queda; mientras que la universalidad del saber filosófico, concebido como psicología o sistemática trascendental de las visiones del mundo, parece bastante problemática. La tensión muy perceptible en el ensayo sobre *La esencia de la filosofía* entre «movilidad» y «fidelidad a la vida» de la poesía, y sistematicidad de la filosofía, es, por otra parte, constitutiva del discurso de Dilthey; un saber pensado como diálogo, fundamentalmente poético, entre las visiones del mundo y las formas de existencia posible, tendría que ser a la vez radicalmente histórico, pero no podría jamás convertirse en siste-

18. *Gesammelte Schriften*, vol. VII, *op. cit.*, págs. 215 y 216. Trad. ital. en *Critica della ragione storica, op. cit.*, págs. 325-326.
19. *Ibíd.*, pág. 462.

mático; el saber sistemático de las varias formas posibles de vida, reconocidas sobre la base de la experiencia histórica, y clasificadas de una vez por todas (como Dilthey hace justo en el mismo ensayo), acaba por pretender para sí un bastante problemático y contradictorio estatuto de suprahistoricidad.

Tal contradicción nunca superada por Dilthey está profundamente imbricada con nuestro problema: con el ideal del comprender hermenéutico. La insistencia de Dilthey sobre el carácter «imaginario» de las posibilidades de existencia que el *Verstehen* nos vuelve accesibles significa que para él tampoco se trata tanto de instituir un efectivo diálogo histórico con otras individualidades, cuanto de captar, a través suyo, la totalidad de la vida, esencialmente ultrahistórica. Sean cuales fueren las dificultades metódicas que la comprensión debe afrontar, lo que alcanza es siempre y sólo la unidad de la vida que rige al intérprete y a sus interlocutores, siendo *presente* a entrambos (lo cual legitima el proyecto de una filosofía como tipología definitiva de las formas posibles de existencia). Tanto aquí como en Schleiermacher estamos frente a una concepción de la experiencia hermenéutica en que ésta se entiende como construcción de una inmediatez que reenvía a la inmediatez y autotransparencia del sujeto, la cual a su vez se sostiene y «legitima» en su valor sólo por el hecho de traducir la vida (o el infinito en los términos de Schleiermacher). El ideal de la comprensión como transposición identificante, *einfühlende*, tiene en su base una concepción onto-teológica de la individualidad; no se caracteriza tanto por

la referencia a lo divino cuanto por la *presencia plena* (del sujeto a sí mismo, de la intimidad alcanzada entre autor e intérprete, etc.) que es justo aquello en torno a lo que se construye el pensamiento ontoteológico de la metafísica, en la descripción que nos da Heidegger.

2. Justamente en Heidegger tiene lugar la crisis, el desvelamiento del carácter ontoteológico, del ideal de la comprensión modelado sobre la comunidad. El énfasis en la transparencia del yo a los otros y a sí mismo, el ideal de la transposición e identificación con el otro, se funda sobre una concepción de la individualidad que quiere eliminar la historicidad: Schleiermacher había señalado como condición ideal de la comprensión que el texto se llegara a «convertir en el lector contemporáneo». Toda hermenéutica del desvelamiento total, de la plena identificación con el «objeto» a interpretar, se justifica sólo, en último análisis, a partir de una concepción ontoteológica del yo, que considera como única verdad la dimensión del presente y entiende la historicidad como opacidad u obstáculo a eliminar. El análisis heideggeriano del *Dasein*, en *Ser y tiempo*, se propone principalmente rechazar esta reducción del sujeto concreto a sujeto trascendental. El *Dasein* no es alguien a quien la historicidad acaezca sólo como el deplorable accidente que estorba su propia autotransparencia: en cuanto radicalmente histórico y eternamente delimitado por su arrojamiento (*Geworfenheit*), el *Dasein* es constitutivamente opaco. Ni siquiera la posibilidad de la autenticidad es descrita nunca, en *Ser y tiempo*, en términos de apropiación de sí misma, de autocon-

ciencia, o, por tanto, de autotransparencia, sino que estando ligada, también ella, a la «anticipación decidida de la muerte» se ha de relacionar siempre con la aceptación de la opacidad. En correspondencia con el reconocimiento de la constitutiva historicidad y opacidad del ser-ahí –delimitado por un «de donde» y un «hacia donde» que no se dejan absorber por su autoconciencia– también la noción de comprensión se modifica, en Heidegger, radicalmente. El parágrafo 26 de *Ser y tiempo* –sin pretender aquí dar cuenta más que de algún aspecto de su significado– retira todo énfasis al problema de la comprensión del otro. Con los otros el ser-ahí está ya siempre: «los otros son aquellos de los cuales por lo general no se nos distingue, y entre los cuales, entonces, se es... No nos encontramos con los otros en el curso de un conocer que se fundara sobre la separación preliminar entre uno mismo como sujeto simplemente-presente y los restantes sujetos también simplemente-presentes...».[20] No se da ninguna *Einfühlung* que tienda un puente entre el yo y los otros, porque no se parte inicialmente de simples-presencias separadas.[21]

En correspondencia con tal desenfatización de la problemática del otro (que por otra parte es consecuente a su vez con el reconocimiento de la radical finitud y opacidad del *Dasein*) también el *Verstehen* se define de un modo nuevo, en la medida en que no es una forma especial de conocimiento entre las

20. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. ital.: *op. cit.*, pág. 205.

21. *Ibíd.*, pág. 212.

demás (no es, por ejemplo, el conocer de la historia en contraste con el conocer de la naturaleza), sino el rasgo constitutivo del existir del ser-ahí. El ser-ahí es porque comprende ya siempre el mundo; comprender el mundo que no equivale a penetrar alguna esencia o estructura ya «presente», sino a captar el presente en relación a un proyecto. A partir de las primeras líneas del parágrafo 31, donde Heidegger define la comprensión como un existencial, la noción de entender es puesta ya en conexión con el poder de la posibilidad, según una indicación léxica que también en castellano podemos reconstruir: entender de algo quiere decir tener determinadas posibilidades o expectativas de obrar, de intervenir. Sólo que «aquello que en la comprensión constituye lo "podido" como existencial, no es una cosa sino el ser en cuanto existir».[22] Todo el seguimiento del parágrafo profundiza después esta misma conexión entre comprensión y posibilidad, en que se cifra el carácter proyectual del ser-ahí. Sólo a partir del proyecto que es él mismo, el ser-ahí comprende tanto su propia situación como sus componentes, así como la propia historia precedente. Respecto al modo de relacionarse con las posibilidades que posee en cuanto proyecto-arrojado, el ser-ahí puede inclinarse ya sea al mundo de la *Tradition* ya sea al de la *Ueber-lieferung*:[23] la asunción no problemáti-

22. *Ibid.*, pág. 237.
23. Sobre las nociones de *Tradition* y *Ueberlieferung*, véanse las esclarecedoras páginas de M. Bonola, *Verità e interpretazione nello Heidegger di «Essere e tempo», op. cit.*, págs. 81 y sigs., que he utilizado abundantemente en esta parte del ensayo.

ca, la pura y simple prosecución es cabalmente un modo de quedarse en la *Tradition*, cuando esto mismo parecería poder caracterizarse en aquellos términos de intimidad y organicidad que constituían el ideal del *Verstehen* como identificación. La otra posibilidad, aquella que, al menos en el lenguaje de *Ser y tiempo*, Heidegger considera la auténtica, es también una asunción de la heredad histórica, pero en términos reflexivos y explícitamente distanciados.

Ni a la comprensión del mundo que en general constituye al ser-ahí, ni a la específica comprensión de la propia heredad histórica con la cual el ser-ahí se relaciona en la forma de la *Ueber-lieferung* (o *sich-selbst-Ueberliefern*),[24] se pueden atribuir los rasgos del comprender identificante, porque ello excluiría precisamente el carácter proyectual que, justo al contrario, resulta constitutivo de la comprensión existencial heideggeriana.

Tal como al ideal de la autotransparencia subyacía una ontoteología de la presencia plena (elaborada después por las versiones del panteísmo romántico de Schleiermacher o del vitalismo diltheyano), asimismo la noción de comprensión como apertura proyectual y del *Dasein* como radical opacidad remite a una ontología cuyo sentido global reside en que el *Ser es tiempo*.[25] Es esta revolución ontológica la que deja fuera de juego el ideal hermenéutico de la transposición identificante. Tal ideal privilegia

24. Véase todo el parágrafo 74 de *Ser y tiempo*.

25. Es ésta la tesis radical de H. G. Gadamer que comparto: véase, *Verdad y método*, trad. ital., *op. cit.*, pág. 304.

la identificación como afianzamiento o recuperación de un *Grund*: sea la autoconciencia, sea la unión con el otro como modo de aprehender el infinito, etc. Pero si el ser es tiempo, todo ideal de autotransparencia se desmorona. Así como para la ontoteología metafísica el tiempo y la distancia histórica no son sino obstáculos a eliminar con métodos adecuados al propósito de reconstruir la condición de contemporaneidad o (idealmente) de identidad; así para la ontología de Heidegger la distancia temporal y en general la diferencia en cuyo ámbito se desenvuelve la actividad interpretativa *son el ser mismo*. Que el ser del ser-ahí sea *Verstehen* no indica sólo una propiedad, por muy esencial que sea, de la existencia, sino que el ser acaece, se da, únicamente como *Verstehen*, entendido, entonces, no como instauración o reinstauración de la transparencia y la identidad, sino como mantenimiento y articulación de la distancia.

La hermenéutica contemporánea, ya sea a través de la profundización de la ontología heideggeriana, ya a través de la confrontación a que se ha visto llamada repetidas veces por la vuelta de posiciones onto-teológicas (el neokantismo de Apel y de Habermas), ha ido haciéndose cargo cada vez más claramente de que el ideal de la comunidad no puede servir de modelo a la noción de comprensión. La inflexión hermenéutica que busca captar el texto mejor que el autor sigue aún teniendo cierta validez, pero ni en el sentido racionalista de la crítica filosófica, ni en el romántico tributario de la doctrina del genio.

No resulta sencillo indicar cuál sea el modelo

con que la nueva ontología hermenéutica pueda sustituir al schleiermacheriano-diltheyano. Pero la fase actual del pensamiento hermenéutico se podría legítimamente definir justo como aquella en la que nos esforzamos, también en el nivel metodológico, por construir un modelo de comprensión que asuma explícitamente, como base, la productividad de la distancia. No deja de haber en varias áreas de la cultura contemporánea algunas indicaciones significativas en este sentido: en el psicoanálisis, por ejemplo, el sentido de la revolución lacaniana parece estar justo en haber puesto fuera de juego la lectura del psicoanálisis como vía de desvelamiento y reapropiación de la transparencia. Lo mismo se puede decir quizá de numerosas experiencias de la crítica literaria posmoderna, para la cual la lectura y comprensión del texto se convierte cada vez más en una prosecución del trabajo del artista o, bajo otro punto de vista, en una desconstrucción en la que el texto no resulta tanto «identificado» (o «caracterizado», tal como quería la crítica romántica) cuanto «desfondado» en una red de referencias indefinida (un poco como en las lecturas etimológicas de Heidegger).[26] Bajo otro aspecto, el problema de abandonar efectivamente el modelo de la comunidad se presenta también allí donde, como en los recientes escritos de Gadamer, el objetivo de la hermenéutica viene a concretarse en el mantenimiento y en la re-

26. Sobre las diferentes líneas de desarrollo de la ontología hermenéutica a que se alude me permito remitir a la *apostilla 1983* de mi introducción a la trad. ital. de *Warheit und methode, op. cit.*

construcción de la continuidad del *logos*, el lenguaje-conciencia común que constituye el tejido conectivo de una sociedad y que ha de ser continuamente reestablecido, reabsorbiendo críticamente en él tanto las islas de los lenguajes especializados como cualquier otro factor de discontinuidad. El ideal hermenéutico de la continuidad requiere ser definido más explícitamente como alternativa al modelado sobre la comunidad y la identificación, a riesgo, si no, de hacer imposible que en la hermenéutica se abra realmente espacio a la historia, a la innovación y a las «revoluciones» (sean kuhnianas o políticas).[27]

Todas estas dificultades y problemas que se plantea la ontología hermenéutica de hoy no vienen a invalidar la importancia de la «consumación» que en el curso de su propia historia ha experimentado la noción de comprensión como transposición identificadora. Con ello y con las cuestiones que se abren en consecuencia no puede dejar de contar una consideración filosófica de la comunicación.

27. Sobre hermenéutica, ética y política, véanse los recientes ensayos de Gadamer (posteriores a *Verdad y método*) recogidos en *La razón en la edad de la ciencia*, *op. cit.*

8

DEL SER COMO FUTURO A LA VERDAD COMO MONUMENTO

1. La hermenéutica, al menos en sus versiones más clásicamente reconocidas, desde Martin Heidegger a Hans-Georg Gadamer, parece implicar, entre sus contenidos más característicos, la tendencia a una visión «monumental» de la verdad. Tal tendencia –dentro de los límites en que sí se da realmente y contando con la ambigüedad de su significado– ofrece una posible respuesta a las objeciones que, sobre todo desde el punto de vista de la teoría crítica, se dirigen en su contra: en el fondo de la polémica de Habermas con Gadamer,[1] que se continúa en los años recientes de diversos modos, está, no tanto la tesis de que la hermenéutica no se plantee con la debida claridad el problema de la

1. Iniciada, como se sabe en J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales, op. cit.*: véase después la respuesta de H. G. Gadamer en *Kleine Schriften*, vol. I, Tubinga, Mohr, 1967, págs. 113-130; y la ulterior intervención de Habermas en *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, en el vol. *Hermeneutik und Dialektik*, que reúne escritos en honor a Gadamer en su 70 cumpleaños: Tubinga, Mohr, 1970, vol. I, págs. 73-104.

ruptura con la tradición, ruptura en cuyo interior surge en concreto la interpretación y con la cual ha de contar, sino más bien y más incisivamente la tesis de que la hermenéutica, concibiendo demasiado pacífica y orgánicamente la tradición, tiende a resolverse en un puro y simple tradicionalismo; lo cual, por otra parte, se vería reforzado por la aplicación de la noción de «círculo hermenéutico» al conocimiento histórico, cuando ésta comporta, entre otras cosas, una «rehabilitación del prejuicio».[2]

Pero, ¿qué significa exactamente y cómo se concreta en la hermenéutica esa tendencia a considerar la verdad como monumento? Tal tendencia resulta como mínimo sorprendente si, situando el origen de la hermenéutica filosófica en *Ser y tiempo*, se repara en que allí la descripción de la existencia como interpretación parece implicar, de raíz, una concepción de la verdad en términos de proyecto. La emergencia de lo que propongo llamar una visión monumental de la verdad podría ser vista entonces como un aspecto –o como el aspecto central– de la *vuelta* del pensamiento heideggeriano que se anuncia por vez primera en el escrito sobre el humanismo (1946), y que, sumariamente, viene a consistir en el reconocimiento de que lo que hay no es antes que nada el hombre, sino antes que nada y principalmente el ser. Pero igual que con otros aspectos de la *Kehre*, es probable que la transformación experimentada por el pensamiento de Heidegger desde *Sein und Zeit* hasta sus obras más tardías no sea tan radical como se tiende a pensar.

2. Véase especialmente la sección 2.ª de *Verdad y método*, trad. ital., *op. cit.*, págs. 312 y sigs.

Como es sabido, *Sein und Zeit* opone a la noción metafísica de la verdad como adecuación de la proposición al estado de las cosas, una idea de verdad como proyecto existencial: el mundo no es un espectáculo a registrar «objetivamente», incluso la objetividad de la ciencia es una actitud que el ser-ahí adopta en el ámbito de un proyecto, del proyecto que él mismo es, en la medida en que existe. El conocimiento como registro objetivo de hechos –que se legitima a partir de criterios históricamente dados pertenecientes también al proyecto- arrojado que el ser-ahí es– consiste en una articulación interna de la precomprensión que constituye al ser-ahí en su ser-en-el-mundo. El conocimiento viene así a ser entendido como «articulación de la (pre)comprensión», o sea, como interpretación (*Auslegung*) fundada sobre una originaria *Verstehen*, a la que por no ser un mero registro de datos Heidegger llama *Entwurf*: proyecto. Ya en el parágrafo 32 de *Sein und Zeit*, donde se tematiza la relación comprensión-interpretación, Heidegger revela la circularidad que liga ambos términos, y prevé la objeción que se le podría hacer: «El círculo no debe ser degradado a *circulus vitiosus*, y ni siquiera pensarse como un inconveniente ineliminable. En él se esconde la posibilidad positiva de un conocer más originario, posibilidad que se capta de modo genuino sólo si la interpretación ha comprendido que su objetivo primero, perdurable y último, es el de no dejar que se le impongan nunca la pre-disposición, pre-visión y pre-cognición fortuita o de las opiniones comunes, para hacerse emerger de las cosas mismas, garantizando así la cientificidad de

su propio asunto».[3] En *Sein und Zeit* no se especifica ulteriormente qué significa hacer emerger la interpretación de las cosas mismas, pero hay, en cambio, una elaboración de qué significa pensar el ser-ahí en términos de constitución existencial, irreductible a la simple-presencia, que es propia de los entes intramundanos (las «cosas»), y, por consiguiente, de la problemática de la circularidad (la idea de círculo vicioso vale sólo en el ámbito de simplemente-presente). La vía por la que *Sein und Zeit* desarrolla una elaboración de la temática de la verdad, no es aquella que garantizaría, de algún modo, un acceso «a las cosas mismas», por situarse fuera de las opiniones recibidas o casuales; sino aquella que buscando una «autentificación» del proyecto, distingue, o al menos intenta distinguir, los modos de comprensión que no se dejan reducir al mundo de *man*, el de las habladurías o las banalizaciones cotidianas. Podríamos resumir todo esto diciendo –en términos que aclaran a Heidegger, pero que también lo simplifican un poco– que la problemática de la verdad se plantea ya en *Sein und Zeit* con toda nitidez: no cualquier «pre-comprensión» del mundo en la que el ser-ahí se encuentra arrojado es capaz, desplegándose en interpretación, de conducir al conocimiento de la verdad; la distinción entre la «cientificidad» y la banalidad de las habladurías se opera, en el nivel del proyecto, en relación a su mismo determinarse de un modo más bien que de otro, y no en el nivel de una verificable «objetividad» como conformidad o adecuación a la

3. *Ser y tiempo*, trad. ital., *op. cit.*, pág. 250.

cosa. Si la conclusión de la primera sección (de la parte publicada) de *Sein und Zeit* es que la verdad «es sólo por cuanto y en la medida en que el ser-ahí es»,[4] la sección segunda se guía en general por el problema de la autenticidad e inautenticidad del proyecto que el ser-ahí es. Sólo en cuanto el ser-ahí puede decidirse por las propias posibilidades auténticas, puede emerger de la deyección de las habladurías, de la curiosidad y del equívoco en que su existencia en primer lugar y por lo general está arrojada. El problema de la verdad planteado en el parágrafo 32 se relaciona así, a través de una serie de pasos que no se pueden describir aquí en detalle, con el de la autenticidad. La autenticidad a su vez –y vuelvo a retomar aquí tesis heideggerianas ampliamente conocidas– es una posibilidad ligada a la decisión anticipadora de la muerte. Sólo eligiendo la posibilidad más propia, como se recordará, el ser-ahí puede ser auténtico; y la muerte es la posibilidad «más propia»: tanto porque es aquella que ninguno puede evitar, como porque es la auténtica posibilidad, que mantiene abierto el proyecto que el ser-ahí es, precisamente en cuanto permanente posibilidad. En esta su doble forma, de posibilidad auténtica (constitutivamente mía) y de auténtica posibilidad (que se mantiene tal mientras el ser-ahí es, como la verdad en la cita anterior), la muerte abre la existencia histórica como tejido de posibilidades distintas de la muerte, que precisamente en relación a ésta se mantienen como «posibilidades», no rigidificando al ser-ahí, sino dejándole pasar de unas a

4. *Ibíd.*, pág. 348.

otras en el *discurso* que constituye su historicidad. La temática de la autenticidad y del ser-para-la muerte, en conformidad, por otra parte, con la de la decisión, constituyen el centro de toda la segunda sección de la obra (y se puede ver en ellas la investigación de la solución al problema de la verdad como proyecto). Esta sección, sin embargo, no parece ofrecer muchos elementos de clarificación respecto a qué signifique «decidirse anticipadamente» por la muerte, y se extiende, en cambio, largamente, sobre la *historicidad* del ser-ahí. A pesar de todo, *precisamente este extenso tratamiento del problema de la historicidad puede considerarse la única posible aclaración de qué significa la decisión anticipadora de la muerte* (y, por lo tanto, también de qué sea el conocimiento de la verdad). Si, en efecto, buscamos contenidos más específicos y reconocibles para la noción de existencia auténtica en *Sein und Zeit*, lo que encontramos es sobre todo una distinción que concierne a los modos de relacionarse con el propio arrojamiento como proveniente del pasado.[5] El proyecto que el ser-ahí es y que constituye su comprensión del mundo es un proyecto-arrojado: lo que significa que es sobre todo y en todos los casos de-finido y de-terminado por la pertenencia a un mundo histórico-concreto, que en la cotidianeidad se da como algo obvio y que, en cuanto herencia del pasado, tiende a ser asumido inauténticamente en la forma de la prosecución, de la *Tradition*. De esta aceptación acrítica, no problemática, de la *Tradi-*

5. Véase sobre todo esto, el estudio de M. Bonola, *Verità e interpretazione..., op. cit.*

tion que coincide con la permanencia en el arrojamiento banal-cotidiano, se distingue un modo diverso de asumir la propia *Geworfenheit*: entender el pasado no como obvio haber-pasado (*vergangen*), sino como siendo-nos-sido (*gewesen*). Y esto es lo que distingue la *Ueberlieferung* (el transmitir y la autotransmisión) de la *Tradition*. Ahora bien, lo que constituye la diferencia esencial entre los dos modos de relacionarse con el pasado no es un conocimiento de tipo subjetivo, como si se tratase de una «toma de conciencia». Las posibilidades heredadas con el arrojamiento se configuran de modo diverso en función de que el ser-ahí las escoja o no en relación a la decisión anticipadora de la muerte. Con la decisión anticipadora de la muerte se abre la posibilidad de una autotransmisión explícita de las posibilidades heredadas, o sea, la posibilidad de la *repetición*.[6]

Abandonando aquí un análisis más detallado del texto de Heidegger (para el cual remito al ya citado libro de Massimo Bonola) podemos preguntarnos ahora qué relación hay entre la decisión anticipadora de la propia muerte y la asunción histórica no «tradicionalista» del pasado. Se trata simplemente (si ello pudiera ser simple) de ésta: de que la explícita asunción de la finitud de la existencia coloca a la herencia histórica que la constituye, también en la óptica de la posibilidad: no sólo en el sentido, central en la distinción heideggeriana entre *vergangen* y *gewesen*, de que el pasado se presente ahora como una posibilidad *todavía* abierta sino, además, en el

6. *Ser y tiempo*, trad. ital., *op. cit.*, págs. 552-553.

de que precisamente por presentarse como una posibilidad abierta requiere entonces nuevas decisiones, perdiendo así la obviedad opaca y monolítica con la que el arrojamiento cotidiano busca imponerse. No se trata de una diferenciación en términos de conciencia más o menos aguda y «apropiada» (del sujeto consciente) de la historia; sino de la explícita asunción de una finitud en relación con otra finitud (la transmitida como herencia histórica). Entendida así, la segunda sección de la primera parte de *Sein und Zeit* (que nos queda como última de la parte publicada) anticipa también el trabajo sucesivo de Heidegger: la destrucción o desconstrucción rememorante de la historia de la metafísica, que realiza cabalmente la autotransmisión explícita de la que habla *Sein und Zeit*, haciendo salir de la obviedad el olvido (del ser), que constituye el pensamiento metafísico.

Pero, ¿en qué sentido, para volver a nuestro tema, estamos aquí frente a una monumentalización de la verdad? El parágrafo 74 de *Sein und Zeit* (al que nos referiremos a partir de aquí) parte de la constatación de que «las posibilidades de la existencia efectivamente abiertas no se pueden obtener de la muerte»;[7] el ser-ahí las obtiene en cambio de su arrojamiento; con el término «destino» dice Heidegger: «Designamos el historizarse originario del ser-ahí que tiene lugar en la decisión auténtica y se *transmite* en una posibilidad heredada y todavía elegida».[8] En general, pues, la autenticidad del ser-

7. *Ibíd.*, pág. 549.
8. *Ibíd.*, pág. 550.

ahí está ligada, en cuanto a su posibilidad, a la transmisión de una posibilidad *heredada* y *elegida*: elegida por cuanto reconocida en su naturaleza finita en relación a la explícita finitud del heredero-intérprete.

An-denken, rememoración, no es así sólo el nombre del pensamiento que, en la época del fin de la metafísica, busca alguna vía para salir del olvido del ser; pues todo pensamiento, en cuanto auto-transmisión de una posibilidad heredada-elegida en la decisión anticipadora de la muerte, es *andenkend*. La decisión anticipadora de la muerte, de la que depende la autenticidad de la existencia y así también la «cientificidad» de la interpretación del mundo, tanto como el conocimiento de la verdad, no tiene otro modo de ejercerse que la rememoración. Así que, aunque no estemos aquí ante una auténtica y explícita teoría de la verdad como monumento (para la cual se podrían aducir otros muchos elementos, a partir del ensayo sobre *El origen de la obra de arte*, en los *Holzwege*),[9] queda de todos modos en pie que la posibilidad de acceso a la verdad, en cuanto ligada a la autenticidad del proyecto, no remite tanto al presente o al futuro como al pasado. Es el pasado, repetido como posibilidad (todavía) abierta lo que se libera de la opaca obviedad de lo cotidiano. Este pasado ahora abierto –como un texto clásico, una «obra de arte», o un «héroe» capaz de servir de modelo– es lo que cabalmente se puede llamar monumento; un término que

9. Véase sobre esto el capítulo: «El quebrantamiento de la palabra poética», en mi *El final de la modernidad, op. cit.*

aquí escogemos, es verdad, también con cierta intención provocativa, pero que resulta perfectamente legítimo por cuanto es capaz de traer a expresión una gran cantidad de elementos presentes, aunque no explícitos, del texto heideggeriano: señaladamente las nociones de huella, de rememoración, de obra de arte o de mortalidad. Sólo en el marco delimitado por ellas se da, para Heidegger, una experiencia de verdad.

Se puede discutir si Gadamer es un seguidor fiel de Heidegger o no, pero resulta bastante cierto que su hermenéutica realiza al menos una de las líneas posibles de desarrollo abiertas por la ontología heideggeriana (siendo la otra la de un Heidegger místico-destructivo o «anárquico», en el sentido del título de una reciente obra de R. Schürmann);[10] o sea, la línea de una radical reducción del ser al *Ge-Schick*, al envío. Heidegger, sin embargo –aunque ésta sea una cuestión a discutir–, parece aún tener reservas y reparos de diverso tipo frente a la identificación –y disolución– del ser en el envío (ya que, por ejemplo, su polémica contra la metafísica deja siempre subsistir una posible tensión entre el ser y el canon de la tradición cultural occidental, en la que el ser se da y se oculta al mismo tiempo, y cuya desconstrucción parece a menudo estar apuntando a una situación distinta a la del olvido). Gadamer radicaliza, me parece, la noción de *Ge-Schick*, lo que se ve claramente en el hecho de que su crítica no se dirija precisamente contra la metafísica occidental, sino

10. R. Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir, op. cit.*

sólo contra el cientifismo empirista-positivista, y justo por cuanto representa una seria amenaza para la tradición *humanista* (que se remite a la metafísica), con su empeño en reducir las ciencias del espíritu al plano metodológico de las ciencias de la naturaleza. *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache* –la bien conocida fórmula «conclusiva» de *Verdad y método*–, expresa no tanto que el ser se reduzca al lenguaje como puro y legítimo pensar, sino más bien que se identifica con la *lengua* en su vida histórica, con la lengua hecha de estructuras lingüísticas, pero signada, sobre todo, por *obras* características y *textos eminentes*. Esto precisamente subraya la diferencia entre dos posibles traducciones del término *Sprache*: traduciendo *lengua* como Gadamer parece preferir, se privilegia sobre la noción de lengua natural, la noción de lengua histórica (lenguaje es también el de la física, y los simbolismos artificiales que se dan sólo dentro de una lengua), es decir, la idea de un patrimono de textos *bestimmend* por la lengua misma. Siendo así, se puede decir que tanto para Gadamer como para Heidegger (en medida y sentidos sólo en parte diversos) tenemos experiencia del mundo dentro de un horizonte en el que las cosas vienen a ser únicamente en el proyecto arrojado que siempre somos nosotros; tal proyecto es la lengua que hablamos y que *nos* habla, como conjunto de costumbres, como patrimonio de textos *bestimmend* y como diálogo interpersonal. El ser no *es* como el objeto: acaece en el diálogo que nos liga a los otros, sólo con los cuales experimentamos las cosas; y si este diálogo da lugar a un entenderse sobre las cosas es únicamente por-

que sucede en un *medium*: la lengua, que no es sólo un *medio*, sino un ámbito rector históricamente cualificado por textos eminentes. Volveremos aún sobre esta descripción hermenéutica de la experiencia por parte de Gadamer, pero, por ahora, nos basta subrayar que si el discurso de los monumentos se hace aquí más explícito y riguroso es precisamente porque no hay (o no la hay tanto como en Heidegger) ninguna diferencia entre el ser –como envío, destino, transmisión– y los contenidos efectivos de la tradición. La noción gadameriana de *Verwandlung ins Gebilde*, que desempeña un papel central en *Verdad y método*, justamente allí donde se ilustra el carácter ejemplar de la experiencia estética para toda posible experiencia de la verdad, me parece confirmar cabalmente este elemento monumental: el entenderse que acaece en la experiencia hermenéutica, tanto como en la comprensión de la obra de arte, o del texto del pasado con el que se entra en diálogo, adviene sólo por vía de una «transmutación de forma»; es decir, en la medida en que la fusión de horizontes entre los interlocutores se «eleva» al plano del monumento: ya sea porque los interlocutores se entienden dentro de o en referencia a un canon de formas transmitidas, ya sea porque en el encuentro se produzca una nueva forma capaz de perdurar, de devenir a su vez un canon clásico (estas dos posibilidades, en realidad, no configuran dos alternativas, sino dos aspectos inescindibles de lo mismo, que se dan también en diversos grados en cualquier diálogo hermenéutico, desde la interpretación de las obras de arte hasta la producción de nuevas instituciones en el diálogo

social). Sean cuales fueren las dificultades que ofrezca pensar los distintos aspectos de la experiencia hermenéutica en relación a la «transmutación de forma» hay algo que parece estar claro: y es que la transmutación de forma, tal como aparece en los numerosos ejemplos a los que Gadamer recurre en *Verdad y método*[11] (salvo en el último, el del retrato) no significa sino que la experiencia del mundo se da para el hombre en un intercambio dialógico que es hecho posible por una lengua, no como estructura de un *medium* comunicativo, sino como patrimonio de formas, es decir, de monumentos. No hay diálogo interpersonal si no es un reconocerse a través de «formas» que o bien nos han sido transmitidas o bien se producen *ex novo*, pero que sólo son tales en la medida en que se «prueban» históricamente como capaces de cristalizar en torno a sí la experiencia de los individuos y de los grupos.

Si quisiéramos, provisionalmente, resumir este aspecto de la ontología hermenéutica gadameriana, podríamos decir que en ella, al igual que en Heidegger, el ser no es (no es el darse de las cosas en la simple-presencia) sino que acaece, adviene, viene a nosotros en un tejido de preguntas y respuestas, en una experiencia de *Mit-dasein* hecha posible y dotada de sentido por la lengua, que es el *medium* en el que se transmiten formas, esto es, configuraciones de valores, modelos, significados, obras o textos, que muestran ser capaces de repeticiones-ejecucio-

11. Sobre la «Verwandlung ins Gebilde», véase *Verdad y método*, trad. ital., *op. cit.*, págs. 142 y sigs.; y *Kleine Schriften*, vol. I, *op. cit.*, pág. 157.

nes. El ser es la transmisión, es el transmitirse de textos-obras capaces de repetirse y de dar lugar así al surgimiento de otras formas. De la forma, así entendida, apenas resulta necesario decirlo, no forma parte sólo la definitividad, la configuración estable, reconocible y por eso repetible, sino también la capacidad de ser el lugar de un reconocimiento de sí por parte de los intérpretes. La forma que se transmite en la historia y que la constituye como historia del ser es aquella que es capaz de ser reconocida por quien se reconoce en ella.[12]

2. El término «reconocimiento», que Gadamer recoge de la doctrina aristotélica de la tragedia, y los heideggerianos de «repetición», «autotransmisión» o «destino»..., indica, por encima de sus significados precisos en determinados contextos concretos, lo que parece ser una *Stimmung* común de la hermenéutica, sobre todo en la formulación de Gadamer, y por extensión, en el heideggerianismo, tal como Gadamer lo interpreta. La experiencia de la verdad, aquí, es ante todo experiencia de integración, de (re)establecimiento de la continuidad; incluso en Heidegger, donde la relación con la tradición cultural de Occidente parece ser mucho más problemática y polémica, la antítesis a la tradición es definida precisamente en términos de *rememora-*

12. Una referencia esclarecedora que aquí sólo podemos señalar es la definición de «interpretación» que da L. Pareyson como: «conocimiento de formas por parte de personas». Véase L. Pareyson, *Estetica, Teoria della formatività* (1954), Milán, Bompiani, 1988, págs. 157 y sigs.

ción, que se contrapone a la metafísica en cuanto olvido; por lo tanto, incluso si se tratara de una ruptura con la tradición, ella estaría motivada por la exigencia ontológicamente «fundada» de restablecer una continuidad, de rememorar eso que la metafísica tradicional ha olvidado.[13] Si a todo ello se añade que, en Heidegger, el concepto del pensar, tal y como él mismo lo ha entendido y practicado, parece ser esencialmente el de la *repetición*, el de repensar la tradición metafísica –que es también uno de los motivos-guía de todo el discurso de Gadamer, junto con el principal de la reivindicación del saber humanístico contra las pretensiones hegemónicas de las ciencias de la naturaleza– se acentúa la impresión de que la experiencia de la verdad, para la hermenéutica, sea esencialmente una experiencia de repetición. La *transformación* que se opera en el encuentro hermenéutico con el otro es una *transmutación de forma*, un mediar la distancia del otro respecto de uno mismo en el ámbito de una forma que tiene una consistencia histórica «objetiva», sustancial, y así algo también de la sustancialidad del espíritu hegeliano: sólo a este precio se evita que el diálogo sea un esfuerzo de recíproca supremacía, cuyo éxito pudiera estribar únicamente en el predominio de uno u otro interlocutor sobre el otro, de acuerdo con un esquema dialéctico de relación amo-esclavo. El «tercero», el *medium* en el cual resulta posible entenderse, trasciende a los interlocutores, pero también los mete,

13. Véase sobre todo esto el citado trabajo de M. Bonola: *Verità e interpretazione...*, *op. cit.*, esp. págs. 207 y sigs.

los sostiene y los coloca, desde el principio, en relación entre sí; sólo en relación a su historicidad, a ese conjunto de posibilidades heredadas, la decisión anticipadora de la muerte o la asunción explícita de la finitud adquiere un contenido histórico reconocible: el de destino. Pero, desde luego, como está claro a partir del énfasis puesto por Heidegger, en *Sein und Zeit* sobre la decisión, la autotransmisión es siempre una «constitución» crítica de la tradición, contra todo tradicionalismo: las posibilidades heredadas son reconocidas en su finitud (historicidad, contingencia, multiplicidad) y convertidas en objeto de una decisión, de una elección; incluso si no se puede evitar que eso que mueve y guía la decisión, en cuanto también ella es intrahistórica, no sea del todo extraño a la historicidad forjada precisamente en esa herencia, hay en este movimiento de finitización de sí y de la historia un alcance crítico que hace de la repetición heideggeriana todo lo contrario de una pasiva aceptación de la tradición. Pero tampoco en Gadamer, como por otra parte él mismo subraya en un bello ensayo incluido en los *Kleine Schriften*, el vínculo con la tradición tiene en absoluto «la inocencia de la vida orgánica»,[14] sino que puede comportar igualmente tanto rupturas revolucionarias como tomas de distancia, pasando por el restablecimiento de una auténtica imagen del pasado contra sus tergiversaciones presentes.

14. Véase *Kleine Schriften*, vol. I, *op. cit.*, pág. 160; el ensayo titulado significativamente: «Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz», está en págs. 149-160.

La cuestión está en que todo esto no tiene que ver únicamente con los posibles «contenidos» de la interpretación, sino con los diversos significados posibles del *evento* que la interpretación es, pues el acontecimiento hermenéutico, en cuanto acontecimiento, es ya siempre un *novum*, incluso en el caso de que su propósito sea repetir el pasado (como en la ejecución fiel de una obra de arte maestra). La historia de Occidente está llena, por otra parte, de renacimientos, que innovan precisamente en la medida en que se proponen restablecer, reencontrar y poner de nuevo en vigor, momentos originales, pasados canónicos (indebidamente olvidados).

Sin embargo, aun reconociendo el carácter de acontecimiento propio del acto interpretativo, la hermenéutica no teoriza la necesidad de su novedad. Porque el evento interpretativo puede configurarse o como ruptura explícita con el pasado o como prosecución y repetición de lo transmitido, pero de cualquier modo, hablar del carácter hermenéutico del evento histórico, y, en el fondo, de *todo* evento histórico (como de toda enunciación verdadera en cuanto articulación de lo –ya– comprendido), significa ya subrayar tanto el nunca cancelable vínculo con el pasado como excluir que éste pueda actuarse como pura y simple repetición; y es que interpretar es siempre también formular de un modo nuevo y diverso. Sin embargo, no es el valor de la novedad lo que la hermenéutica quiere enfatizar; eso se puede hacer sólo a la luz de una filosofía de la historia de tipo providencialista y metafísico, donde se justifica el deseo del *novum* como desenvolvimiento o recuperación del *Grund*, de la esencia auténtica, del *telos*

escrito ya-siempre en la garantizada estructura emancipatoria del tiempo. Inútil decir que una tal enfatización metafísica del valor de lo nuevo, que se puede considerar característica de la modernidad,[15] es también profundamente contradictoria, ya que lo nuevo vale sólo en cuanto se legitima por referencia a un originario *Grund* o expectativa esencial. Es muy probable que el diseño filosófico del «monumentalismo» característico de la concepción hermenéutica de la verdad tenga que ser puesto en relación con el vaciamiento del valor de lo nuevo, que se verifica en eso que Gehlen ha llamado la «secularización del progreso»;[16] con la disolución de toda referencia a lo nuevo como salvación ultraterrena, en un primer momento, y como apelación a la renovación histórica, a la revolución, etc., después. Cuando el valor de lo nuevo vale únicamente como tal, o el progreso vale sólo en cuanto conduce a situaciones en las que un ulterior progreso es posible, sin ninguna definición del ideal punto de llegada, el valor de lo nuevo ha recorrido ya toda su parábola, y se puede incluso hablar, precisamente en relación a ello, del fin de la modernidad.

Es en esta situación en la que resulta pertinente defender la «monumentalización» hermenéutica de la verdad. En efecto, ésta comporta una toma de distancia del «futurismo» (en sentido literal) característico de la metafísica moderna de la historia, a

15. Véase aquí el ya citado *El final de la modernidad*, especialmente la introducción y el capítulo VI.

16. A. Gehlen, *Die Säkularisierung des Fortschritts*, *op. cit.*

favor del ideal de la continuidad. De todos modos, la crisis del valor de lo nuevo se consuma también independientemente de las conclusiones de la ontología hermenéutica, la cual, en cambio, por su parte:

a) Se mantiene fiel a una concepción no metafísico-fundamentadora de la historia, pues, como dice Heidegger en *Sein und Zeit*: «El ser-ahí elige sus propios héroes»;[17] lo cual es posible sólo porque la historia no tiene un curso determinado en términos de ninguna racionalidad esencial, siendo la única forma de sustancialidad que realiza la de la concatenación y cristalización de formaciones de significado «humanas, demasiado humanas»; los monumentos cobran un sentido tanto más determinante cuanto más se muestra que son la única «sustancia histórica» de la que disponemos, la única posible «fundación» para la existencia, en el marco del ser entendido no como *Grund* sino como evento.

b) Pero el ser-ahí *elige* sus propios héroes; el carácter de evento del acto interpretativo no puede no implicar una monumentalización de la verdad, y, por lo tanto, una desenfatización del *novum*, que deja, no obstante, intacto el carácter de elección que la interpretación siempre comporta.

c) En fin, con respecto a un posible restablecimiento del significado ontológico de la novedad (que ciertamente, en alguna medida, no es extraño a la visión hermenéutica de la verdad: pienso en la «fusión de horizontes» de Gadamer, donde el éxito

17. *Ser y tiempo*, trad. ital., *op. cit.*, pág. 552.

del diálogo hermenéutico entre los interlocutores no está en el prevalecer de la perspectiva del uno o del otro, sino en la formación de un horizonte común que disloca a ambos de sus posiciones precedentes), el no hacer de ello un término interno a la teoría, dejando la novedad como un momento radicalmente otro, no requerido, previsible, ni deductible, ofrece quizá la única vía factible que queda. Monumento es también lo que nos habla de una alteridad no reductible, de una alteridad de la que no podemos disponer en un sistema *Begründung*, porque nos coloca (en cuanto nos trasciende y nos rige), pero nos disloca además (en cuanto no podemos disponer de ella), como un mensaje, o un envío, radicalmente histórico-finito.

9

DESENCANTO Y DISOLUCION

1. Lo que falta a la política, y en especial a la política de la izquierda, ¿es una teoría fundada, capaz de dar fuerza y coherencia lógica a los programas de acción progresista? En un ensayo sobre el *Desencanto traicionado,*[1] Paolo Flores d'Arcais parece partir, al menos implícitamente, de una convicción de ese tipo. Sin embargo, con el triunfo del desencanto, traicionado o no, que caracteriza a la modernidad, también la relación entre teoría y praxis ha experimentado un proceso de transformación que está en relación con la erosión tanto de la misma noción de «proyecto» teórico como de la noción de fundamentación. Ciertamente, Flores se da cuenta de ello cuando admite que no se puede rehacer el discurso iusnaturalista y que se trata en cambio de optar (de encontrar razones para optar) a favor de la fidelidad al proyecto moderno, aun con independencia de toda posibilidad de fundar tal elección sobre ningún argumento de tipo apodícti-

1. Véase P. Flores d'Arcais, «Il disincanto tradito», en *Micromega*, 1986, n. 2.

co. Flores propone, así, en vez de una fundamentación, una «apelación» a la fidelidad; pero este mismo es quizá ya un modo de razonamiento que implica, entre sus presupuestos y entre sus corolarios, una muy diferente consideración de la relación teoría-praxis y, en este caso concreto, de la relación entre filosofía y política. Forma parte del propio proyecto moderno, signado por el desencanto, el hecho, por un lado, de que la apelación a la fidelidad que le «debemos» no pueda fundarse sobre ninguna demostración irrevocable, y, por otro, el hecho también de que por no encontrarnos ya dentro del horizonte de las demostraciones lógicamente irrefutables, el alcance «político» de la filosofía se ha vuelto menos directo. Por eso, lo que en ocasiones puede chirriar del discurso de Flores sobre el desencanto está precisamente en el residuo de pretensión fundamentadora que se sigue asignando a la teoría con respecto a la práctica; gran parte de los pronunciamientos concretos, sea en términos de propuesta programática, sea en términos de crítica de lo existente, que Flores avanza en su ensayo, resultan, desde luego, enteramente compartibles; lo que parece ser poco fiel al significado del desencanto es el esfuerzo que se realiza en hacerlas derivar de un planteamiento teórico general. No es, por tanto, que falte coherencia lógica al discurso; lo que falta más bien es, en cambio, por parte del lector (y no sólo en un lector concreto, o presupuesto) cualquier disponibilidad a pensar los problemas como «solucionables» a la luz o bien de una teoría justa, o bien tan siquiera de ninguna teoría. Forma parte, asimismo, del desencanto de ese mundo al que de-

beríamos ser fieles una cierta dosis de escepticismo o, en todo caso, el haber hecho la experiencia de una inevitable oblicuidad en la relación de la teoría con la práctica. Ni la traición al desencanto ni el fracaso del proyecto moderno obedecen principalmente a «defectos» de la teoría; por lo que tampoco la reasunción del proyecto o una más radical fidelidad al desencanto se pueden dar como «consecuencias» o «aplicaciones» de alguna teoría correcta.

Podríamos, no obstante, adoptar una visión de la teoría que, precisamente desde una perspectiva desencantada, la tomara como un «complemento retórico», como una especie de «suplemento del alma», en el sentido de un indispensable aparato discursivo orientado a preparar y sostener tanto una política como, sobre todo, una moralidad vivida, que fuera capaz de mantenerse fiel al desencanto. En una tal concepción, la teoría no está eximida de la obligación de argumentar –si no «científicamente», sí retóricamente– sobre la preferibilidad de ciertos valores; de lo que nos libera simplemente es de una de las cuadrículas características de la izquierda: la pretensión de legitimar las opciones políticas, incluso las más contingentes y «técnicas» (pienso en ciertas decisiones sobre planes quinquenales soviéticos en la época estaliniana), a partir de rigurosas coordenadas teóricas. Aunque sea sólo provisionalmente por ahora y reservándonos el derecho de volver luego sobre ello, se puede ya anotar que uno de los aspectos del desencanto que exige una mayor atención es el de la transformación que afecta a la relación teoría-praxis: lo cual parece localizar un elemento crucial para el funcionamien-

to de la democracia; pues sin una conciencia de tal transformación que sea radical, la democracia habrá de parecer siempre un mero «mal menor», que confía al arbitrio de las mayorías aquellas opciones que, «en rigor» –o sea, según una concepción fundamentadora de la racionalidad– deberían obtenerse como resultado del sólido argumentar lógico, con todas las consecuencias que semejante modo de pensar puede tener, a la hora, por ejemplo, de entender el poder de los científicos y los técnicos dentro de una sociedad... Es desencanto también, e inseparablemente, una presencia mucho menos fuerte de la teoría y de sus reglas de construcción lógica, en la sociedad y en la política. Consideraciones como éstas se han de tener en cuenta cuando de una teorización del desencanto se trata, sobre todo porque conciernen a su propio modo de presentarse y de formularse.

2. El motivo del desencanto del mundo ¿reside sólo y propiamente en lo que traza la frase de Karl Löwith (que por otra parte se remite a Max Weber) según la cual el hombre moderno se ha desencantado al saber que el mundo no tiene un significado «objetivo» sino que le toca al hombre «antes que nada crear el sentido objetivo y los enlaces del sentido, la conexión de la realidad, porque *su* conexión es la de *crear* tanto teórica como prácticamente el sentido»?[2] Visto desde esta óptica, el proyecto

2. K. Löwith, *Dio, uomo e mondo, da Cartesio a Nietzsche*, Nápoles, Morano, 1966, pág. 181. Retomo las citas contenidas en el ensayo de P. Flores d'Arcais.

moderno caracterizado por el desencanto parece concretarse en términos de *praxismo*, o, para decirlo con Heidegger, de «humanismo». El mundo además de no estar poblado por dioses (por lo que puede pasar a ser concebido como esa gran máquina en la que se instalan la ciencia-técnica y la racionalización capitalista) no es ni siquiera concebible como orden objetivo dado; o, en cualquier caso, sean cuales sean las diferencias entre la «necesidad» objetivamente irreversible del *müssen* natural y la autonomía de la esfera moral, lo cierto es que, al menos el mundo humano, el de la ética y la política, no depende de leyes «dadas», sino, únicamente de lo que el hombre, como ser libre, haga de sí mismo. Otra cita de Löwith que Flores recoge oportunamente, refiere la responsabilidad de crear y decidir al *individuo*: «Qué deba ser esta o aquella ciencia especial, o qué deba ser la ciencia en cuanto tal, no puede decidirlo la ciencia misma, pues *es únicamente el individuo quien puede decidir* en pro o en contra suyo».[3] El desencanto del mundo es simultáneamente el reconocimiento de la (exclusiva) responsabilidad humana en la creación del sentido, y del hecho de que tal responsabilidad sea un derecho-deber del *individuo*. El paso del desencanto a la igualdad no es, por tanto y de acuerdo con Flores, un paso lineal o lógicamente necesario: «Exiliado Dios, de cualquier forma que se mire, la situación presenta el siguiente dilema: ya que sólo queda el individuo, o bien *Uno* es el dueño de la norma con exclusión de todos los demás (que se reducen o a

3. K. Löwith, *Dio, uomo, mondo..., op. cit.*, pág. 175.

enemigos o a súbditos), o bien ya que el individuo es *meramente* individuo, cada uno es dueño de las normas en el sentido de que *todos* lo son igualmente. Si el individuo debe ser entendido en una u otra acepción, resulta, desde un punto de vista racional, enteramente *indecidible*».[4] Pero aun siendo la alternativa indecidible en rigor, parece evidente que para Flores la primera acepción del individuo, la «egocrática», es sencillamente «reaccionaria», y ello porque el mundo moderno ha optado explícitamente, a través de la historia de sus revoluciones, por la acepción igualitaria. La preferibilidad de esta alternativa históricamente progresista se afirma aquí, entonces, en nombre de un deber de fidelidad con respecto a la tradición moderna que, por su parte, no descansa en ninguna argumentación ulterior.

Pero que no haya fundamentación última no produce ningún escándalo. Lo que sí se podría tal vez, y precisamente en orden a comprender de modo más radical el significado tanto del desencanto como de sus «implicaciones», es analizar mejor lo que se contiene en la recomendación de fidelidad a las opciones cumplidas por la modernidad. Se ve en el acto que, si se trata de recomendar una fidelidad y no de demostrar una irrefutable consecuencia lógica, únicamente la segunda alternativa, la igualitaria, puede ser objeto de recomendación. Ahora bien, si la modernidad hubiera optado por la otra dirección, la «egocrática», ¿tendría por ello sentido afirmar que es necesario seguir en esa línea no por razones lógicas sino por «fidelidad»? ¿Hablar de

4. P. Flores d'Arcais, *Il disincanto..., op. cit.*, pág. 91.

fidelidad y no de necesidad lógica no es ya un modo de practicar el desencanto? ¿Se puede predicar el autoritarismo en nombre del desencanto? Una visión de la racionalidad que se atenga a la imposibilidad de una «fundamentación última» y que se proponga, al contrario, como respuesta a una «vocación» o a un «envío» histórico parece no poder orientarse de otro modo que por la alternativa igualitaria. Desde una lógica desencantada no se puede ser fiel a la alternativa egocrática, a la acepción violenta y prepotente de la responsabilidad del hombre en la creación de los significados. Tal lógica no se limita a tomar conciencia formalmente de que no hay un orden objetivo de la realidad y corresponde al hombre crear los significados; sino que una tal toma de conciencia pone también fuera de juego, inmediatamente, toda pretensión autoritaria, en la medida en que se orienta, no sólo formalmente sino atendiendo a contenidos, hacia el consenso paritario con exclusión de cualquier «posible» acepción de prepotencia.

Esto último, si se acepta, es muy significativo porque añade al desencanto –y no de modo externo ni de manera más o menos arbitraria o accidental– una connotación que le resulte esencial, a saber: que el desencanto, en la medida en que se propone asumir la responsabilidad de la creación del sentido, se configura a la vez también como una opción por la no violencia. No hay ningún fundamento trascendente que imponga someterse a un orden objetivo «*dado*»; pero menos aún lo hay para someterse a nadie que pretendiera exigir nuestra obediencia en nombre de ese orden. En el mundo sin

fundamento todos son iguales, y toda pretensión de establecer cualquier sistema de dominio sobre los demás resulta violenta y prepotente porque no puede legitimarse ya por referencia a ningún orden objetivo. El único fundamento en que, dentro de un orden de sentido, podría apoyarse la prevalencia habría de ser la fuerza.

Pero precisamente es en este punto donde el desencanto parece topar con una auténtica limitación, que difícilmente puede obviarse –tal como ocurre en el texto de Flores–, admitiendo primero la indecidibilidad de la alternativa entre «egocracia» e igualitarismo, y aceptando después que la igualdad se debe preferir sólo por fidelidad a la opción ya tomada por la modernidad. El desencanto, pensado radicalmente, excluye con *algunas razones* la alternativa de la prevalencia y la egocracia, pero haciendo esto pone justamente también en claro, según creo, que la pura y simple reivindicación de la igualdad, si es verdaderamente desencantada, no tiene argumentos racionales que hacer valer contra la reducción de la realidad, o al menos del mundo humano, a un puro juego de fuerzas. Los diversos modos en que, sobre todo por parte de los «débiles», se ha buscado exorcizar tal consecuencia han sido barridos por vía de desencanto: pongamos que todas las teorías metafísicas sobre el hombre, Dios, el fundamento, la esencia, etc., no son sino formas de enmascarar la insensatez de lo real, muy bien, pero y una vez puesto en claro esto, ¿qué es lo que queda? Señalada la igualdad como perfecta reciprocidad formal, nada prescribe sin embargo que tal reciprocidad, en la que cada uno hace valer sus propias «razones», no pueda dar

lugar también a que cada uno haga valer mejor sus propios músculos.

El único modo de evitar semejantes consecuencias, no tan paradójicas, del desencanto –problemática que bajo el rótulo de «nihilismo» Nietzsche, principalmente, ha contribuido a introducir en la conciencia de Occidente– es repensar de modo radical (lo que no hacía suficientemente Flores d'Arcais en su ensayo) tanto sus auténticos motivos como su significado. Si el iluminismo, que no es sino otro nombre del desencanto como programa de la modernidad, estuviera guiado sólo por motivos de «conocimiento», difícilmente podría evitar esa dialéctica perversa que ha sido descrita de modo definitivo por Horkheimer y Adorno. Pero el iluminismo o el desencanto no es antiautoritario, igualitario y libertario, sólo porque haya «descubierto» el verdadero fundamento metafísico de las cosas; sino que más bien emprende el desenmascaramiento de la metafísica debido a que es antiautoritario y libertario. Tal desplazamiento de acento en la concepción del desencanto tiene importantes consecuencias que quizá se puedan resumir en esto: en que el desencanto, una vez desenmascarada la superficialidad y no-ultimidad de sus intereses cognoscitivos, se descubre principalmente movido por la exigencia ética de salir de la violencia y la prevalencia; exigencia que no puede verse satisfecha por la pura instauración de la igualdad y la reciprocidad, fundadas exclusivamente sobre una suerte de formalismo de la razón.[5]

En la medida en que la reciprocidad comunicati-

5. En esta dirección formalista parecen moverse tanto K. O. Apel (véase *La transformación de la filosofía, op cit.*) como

va es realmente desencantada, no se ven *razones* por las que no pueda desembocar en la situación de ese nihilismo extremo del que habla Nietzsche, por ejemplo, en el largo fragmento del *Lenzer Heide*, de junio de 1887.[6] En este apunte, que forma parte de los textos inéditos del último período del pensamiento nietzscheano, destinados en origen a la nunca escrita *Voluntad de potencia*, Nietzsche describe el nihilismo precisamente en términos de desencanto: el hombre europeo, mediante la racionalización de la existencia social, hecha posible por la moral, la metafísica y la religión –o sea, por la creencia en Dios, en el orden objetivo del mundo, etc.– ha llegado a ser capaz de percibir el carácter ficticio propio de la moral, de la religión y de la metafísica: Dios es una hipótesis demasiado extrema que, en las condiciones de seguridad, aunque sea relativa, en las que hoy vivimos, no resulta ya necesaria, precisamente en virtud de las transformaciones de la vida social que la hipótesis de Dios ha hecho posibles; lo mismo vale para la moral fundada en las pretendidas leyes de la naturaleza, y para la metafísica. El desencanto es la toma de conciencia de que *no hay* estructuras, leyes, ni valores objetivos; de que todo eso es puesto, creado por el hombre (cuando menos en el dominio del sentido). Con

---

J. Habermas en la *Teoria dell'agire comunicativo* (trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus). He discutido más ampliamente las posiciones de Apel y Habermas en el capítulo IV de mi *Más allá del sujeto, op. cit.*

6. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-87*, vol. VIII, t. I, *delle Opere, op. cit.*, págs. 199-206.

ello, sin embargo, no se puede evitar (como, en efecto, ha hecho siempre la metafísica en todas sus formas a base de instaurar presuntas estructuras objetivas) la impresión o el reconocimiento de que no se da sino el juego de fuerzas. No obstante, en una situación semejante, en la cual los débiles no pueden sino perecer, no son los más violentos los que están destinados, a la postre, a llevarse la mejor parte, sino, al contrario, «los más moderados, aquellos que no tienen necesidad de principios extremos... aquellos que pueden pensar al hombre con una considerable reducción de su valor, sin devenir por ello ni pequeños ni débiles...». Si se leen atentamente los apuntes del último Nietzsche parece posible explicarse este giro hacia un ideal de moderación, ciertamente poco conforme con la imagen corriente de su pensamiento, entendiendo que se trata de una especie de retorno al mismo Schopenhauer[7] que tanta importancia tuviera ya en la formación del pensamiento juvenil de Nietzsche. El desenmascaramiento de la voluntad de poder que se oculta en toda pretensión de alcanzar un orden objetivo, y el de la inexistencia, por tanto, de dicho orden –esto es lo que Löwith describe como toma de conciencia de que el sentido no está dado, sino que debe ser creado por el hombre– no da lugar en Nietzsche a una pura y simple exaltación de la fuerza (como querían sus intérpretes nazis y fascistas), sino que opera un desplazamiento de la atención hacia el hombre «más moderado». En una

7. Sobre esto, mi *Introducción a Nietzsche, op. cit.*, orig. ital., págs. 94 y sigs.

primera aproximación, ese desplazamiento parece obedecer al hecho de que el juego de fuerzas haya funcionado siempre enmascarándose detrás de legitimaciones metafísicas, tal como por otra parte testimonia la entera tradición occidental. Se comprende que una vez descubierta como pura violencia, la violencia no pueda seguir logrando sus objetivos; igual que en una situación en la que todos descubrieran que unos y otros mienten, la mentira se convertiría en algo tan inútil como imposible. Podríamos con todo preguntarnos por qué el desvelamiento y la extremización de la violencia, o sea, el desencanto, habría de conducir a tal inversión dialéctica, que no sería demasiado diferente de la que Marx previó como inversión «revolucionaria» «necesaria» una vez que todos, excepto unos pocos, fueran reducidos a las condiciones del proletariado. Nada parece justificar la necesidad de que unas condiciones extremas se transformen en sus contrarias. En Marx, ciertamente, ello depende de la intolerabilidad de las condiciones de explotación y del hecho de que, en último término, el proletariado no tiene nada que perder salvo sus propias cadenas. Pero quizás el descrédito de la teoría marxiana de la inevitabilidad de la revolución (ciertamente ligado, además, a la constatación de que la proletarización universal no se ha verificado de un modo tan lineal, sino que ha experimentado también los *détours* propios de los procesos de simbolización) obedece justamente al hecho de que no se pueda pensar la inversión en términos así de mecánicos. Lo que viene a descubrirse con el desvelamiento de la violencia que caracteriza los procesos históricos es, en

realidad, la potencia de la simbolización. Es decir, que no sólo hay, ni todo es, un mero juego de fuerzas, pues este mismo juego funciona sólo si se «presenta» adoptando la forma del «conflicto entre interpretaciones», o sea, generando sentido. Producción de sentido que, a su vez –seguimos todavía a Nietzsche–, es posible sólo porque el hombre es un animal «capaz de revolverse contra sí mismo».[8] Tanto en la ascesis, como sobre todo en el abandono estético, y en general en toda producción de símbolos (sin los cuales la fuerza no «funciona») se manifiesta una capacidad de trascender el interés por la sobrevivencia, que es característica del hombre y que hace de él un evento cósmico «cargado de porvenir» (como escribe en la última página de la *Genealogía de la moral*). La misma conexión entre desencanto, potencia de los símbolos y capacidad de trascender el impulso de sobrevivencia resume el sentido de la conclusión de otro bello texto nietzscheano, en el que se perfilan, bajo el cariz ahora del conocimiento, el desencanto y el nihilismo. Se trata del *Crepúsculo de los ídolos* donde Nietzsche muestra cómo «el mundo verdadero termina por devenir fábula»; es decir, cómo el mundo de las ideas platónicas, la vida eterna del cristianismo, los *a prioris* kantianos, o lo incognoscible de Spencer... se consuman llegando a disolver la misma idea de que en el fondo de la realidad haya una estructura verdadera, que sea fuerte tanto de certezas en el plano cognoscitivo como de normas en el terreno moral. El mun-

8. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral, Opere*, vol. VI, t. 2, pág. 285.

do verdadero se revela como fábula. Pero la conclusión es ésta: «Con el mundo verdadero se hunde también el aparente», si no hay ya un mundo verdadero que sirva de criterio, tampoco el mundo aparente podrá siquiera llamarse tal. El desencanto, en suma, no se puede pensar como la captación de otra estructura verdadera de lo real; ni, lo que es más importante, como el «transferirse» a un mundo que por ser el de las relaciones no enmascaradas equivaliera sin más al de las puras relaciones de fuerza. Nietzsche piensa más bien –aunque la oscuridad de esta solución constituya una auténtica dificultad, acaso no resoluble, de su pensamiento tardío– en la capacidad de producir símbolos ya no «ideológicos», o ya no inconscientemente instrumentalizables ni por el establecimiento ni por el mantenimiento de relaciones de dominio. Lo que queda suficientemente claro en sus textos es que la posibilidad de tal actividad simbolizadora «libre» está en conexión directa con el hecho de que el hombre pueda trascender su mero interés por la sobrevivencia, sustrayéndose así a los límites que impone la lucha por la existencia, es decir, sustrayéndose a la ciega voluntad de vivir de que hablara Schopenhauer.

No se trata aquí de comprobar, de modo historiográficamente correcto, qué pretendía decir Nietzsche realmente, sino de aclarar más bien qué significa para nosotros, y qué aporta a la hora de pensar radicalmente la cuestión del desencanto. Y bien mirado, es verdad que el pensamiento de Nietzsche parece sugerir una comprensión del desencanto muy distinta de *la que lo asimila al descubrimiento de la igualdad, o de la reciprocidad*

comunicativa, como consecuencias del desenmascaramiento de la metafísica. De por sí tal desenmascaramiento podría conducir al descubrimiento de la igualdad; pero no excluiría la consecuencia –que por otra parte Nietzsche ha tratado por extenso en muchas más páginas de las que dedica al ideal de la «moderación» antes referido– de una pura y simple liberación del juego de fuerzas y, por lo tanto también, de la voluntad de violencia o de predominio.

Si el desenmascaramiento de la ideología no va más allá de este punto, se queda enteramente sin resolver el problema de fundar algo que no se reduzca al derecho de proponer nuevos órdenes de sentido por mor de la pura fuerza. En Marx, por ejemplo, el derecho del proletariado a asumir el papel de guía de la historia reside en el hecho de que el proletariado encarna la esencia genérica del hombre, y a la vez representa a la mayoría de la humanidad. Quizá también en Marx se pueda descubrir algo análogo al «schopenhauerismo» que se entrevé (enredado en señales de signo contrario) en el Nietzsche tardío, y que deviene explícito después en pensadores como Horkheimer y Adorno. En efecto, podría pensarse que, en último término, el recto derecho del proletariado no reside ni en el hecho de constituir la gran mayoría de la humanidad (esto sería de nuevo un argumento de fuerza) ni en el hecho de que, a causa de las condiciones de explotación, el proletariado fuera por sí mismo capaz de encarnar la verdadera esencia de lo humano, corrompida (Rousseau) por los mecanismos sociales, la propiedad, la falsa conciencia o la ideología. El recto derecho del proletariado, podría pensarse en

cambio, resulta racionalmente sostenible precisamente a partir del hecho de que, siendo explotado, «se reduce» a lo esencial, a aquel *presque rien* del que habla Adorno en el capítulo final de la *Dialéctica negativa*, como del último nombre posible del ser metafísico;[9] un esencial que tiene algo de la «quintaesencia» vaporosa, una suerte de minimalidad.

No traicionar el desencanto significa también darse cuenta de que éste no puede limitarse a una pura y simple instauración de la reciprocidad comunicativa, o de la igualdad entre los individuos; es decir, al liberalismo. La repugnancia que se experimenta al ver proponer de nuevo a la izquierda un puro y simple restablecimiento de los valores «liberales», con todo mi respeto para tales valores –cuyo solo defecto, como en el fondo piensa Habermas, estaría en que no pueden realizarse en la estructura de la sociedad liberal burguesa–, obedece en el fondo a la conciencia de que el desencanto, al final, reencontrando los «iguales derechos de los individuos», no hace sino canonizar el mundo como «voluntad de poder». La atención que desde la izquierda se presta hoy a un pensador como Lévinas pudiera quizá ser significante en ese mismo sentido: el de que Lévinas no habla del «otro» en términos de reciprocidad y de igualdad, sino pensándolo como trazo del infinito, cuyo respeto, según él, sólo nos es debido merced a su capacidad de volverse hacia un «Otro» que nos trasciende a todos.

9. Véase T. W. Adorno, *Dialettica negativa* (1966) (trad. cast., Taurus).

Podría decirse, en resumen, que la crítica a la ideología y la disolución de la metafísica, en la acepción «praxística» ejemplificada por el texto de Löwith (del que partíamos), no basta para la «refundamentación» de la izquierda. Quizá se dé aquí una suerte de paralelo, en el plano teórico, de eso que hemos visto acaecer tantas veces en el plano político, pues cuando la izquierda cree poder refundamentarse «heredando» teorías y programas liberales, quizás esté intentando sin más poner los pies en la tierra. No intento aquí discutir la legitimidad «general» de ese modo de proceder, ya que seguramente sea también verdad que un pensamiento y una práctica política «de izquierdas» –con lo que tal expresión pueda ahora significar– se configura como reapropiación «secularizada» de la herencia del pensamiento burgués. Pero si se quiere prestar una mayor atención a qué pueda significar justamente tal proceso de secularización quizá deban seguirse las señales «schopenhauerianas» de Nietzsche. No sólo, como ya advertíamos, en la por otro lado «extraña» popularidad de un pensamiento religioso y «ortodoxo» como el de Lévinas para la cultura de izquierdas, sino también en la innegable dificultad interna de un pensamiento como el de Foucault (la arqueología del saber ¿es sólo un desenmascaramiento de las *epistemai* como efectos de juegos de fuerza y nada más?), o en fenómenos como la atención que, siempre desde la izquierda, se presta al decisionismo de Carl Schmitt (la reducción de la política a la relación «elemental» amigo-enemigo es seguramente una forma de desencanto, pero, ¿basta con eso?), puede verse, tal como todo

esto parece indicar, que la izquierda tiene necesidad de una inyección de nihilismo o de ética. Con lo cual no se trataría de introducir arbitrariamente, según creo, elementos extrínsecos en ella. Se puede recomendar la fidelidad a ellos del mismo modo que se recomienda ser fiel a la opción de la modernidad; aunque quizá con una mayor «coherencia» racional, al menos en el sentido de que si la opción de la modernidad se opera a favor de la acepción igualitaria del desencanto, como justamente sostiene Flores, esta misma opción incluye, implícita pero inequívocamente, un rechazo de la violencia y de la prevalencia; rechazo que requiere, a su vez, que la igualdad, como sentido del desencanto, se acompañe además de una expresa opción por el «debilitamiento» del ser; es decir, por un pensamiento que busque explícitamente colocarse fuera de la lógica de la lucha por la supervivencia, o, en cualquier caso, fuera de la visión liberal de los derechos que se afirman en concurrencia entre sí. Es difícil ver cuáles sean las implicaciones de todo esto, pero resulta bastante evidente que en un mundo desencantado –del cual ha sido exiliado Dios, al menos en su acepción de garante del orden objetivo dado–, o el desencanto se impulsa hasta el extremo de que podamos «ironizar» también «sobre nosotros mismos» (son ahora expresiones de Nietzsche), haciendo que nos distanciemos de la «voluntad de vivir», o no habrá ningún argumento que oponer a la reducción de la vida social a una pura y simple lucha de todos contra todos.

No se trata así, y espero que no sea preciso aclararlo, de la predicación de una moral nihilista

en el sentido negativo del término, aquel que Nietzsche refutaba como nihilismo pasivo o «reactivo»; tampoco Schopenhauer, por otra parte, predicaba, por ejemplo, el suicidio, sino una piedad y una solidaridad para con el viviente que no podemos fundar sobre su «derecho» –siempre ligado a la afirmación de la voluntad de vivir que, antes o después, se descubre fatalmente concurrencial– sino sobre esa especie de vocación de «disolverse» que justamente emerge como el rasgo de desencanto del que nace la modernidad.

Tal vez de estas consideraciones no se obtengan consecuencias (inmediatamente) relevantes para eso que concierne a los programas políticos concretos, pero aún así se podría sostener que no es de poca monta introducir en la cultura de izquierdas una noción como la de «piedad», ni, en general, sustituir la crítica de la ideología por una explícita opción por la ética como capacidad de trascender la lógica de la lucha por la vida. El desencanto moderno, por lo demás, parece abrirse necesariamente a la dimensión «débil» del diluirse, precisamente en la medida en que el ideal del desarrollo o crecimiento se vuelve cada vez menos defendible como único horizonte de una filosofía de la historia. Es probable que si queremos ser realmente fieles a la herencia moderna del desencanto debamos contar mucho más conscientemente con esta cuestión.

10

¿ETICA DE LA COMUNICACION O ETICA DE LA INTERPRETACION?

Los mismos motivos por los cuales puede decirse que la hermenéutica tiene una marcada vocación de convertirse en ética parecen ser después justo los que le impiden desplegar tal vocación de modo resolutivo. De hecho, Gadamer comienza a destacar sobre todo el significado de la hermenéutica como filosofía práctica tras *Verdad y método*, aunque para quien conozca la obra resulte evidente que la ética es ya en ella uno de los temas principales de configuración. En realidad es muy plausible que la centralidad que la hermenéutica ha venido asumiendo de modo cada vez más marcado dentro del panorama filosófico actual dependa precisamente de que se trata una filosofía decisivamente orientada en sentido ético, por cuanto hace valer la instancia ética como elemento determinante de su crítica a la metafísica tradicional, y a su última encarnación representada por el cientifismo. Etica es un término que aquí se usa en su más específico significado, o sea, aquel por el que se distingue de la moral: es ético el horizonte dentro del que *Verdad y método*

reivindicaba el alcance de verdad de aquellos campos de experiencia irreductibles a los cubiertos por el método científico-positivo, llegando a «incluir» a la misma ciencia en ellos, como momento o parte suya; o sea, el horizonte propio de una vida social pensada como «razón en acto» o como *logos* que se da sobre todo en la lengua natural de una determinada comunidad histórica. Así, es la ética, en cuanto *ethos*, costumbres, cultura compartida de una época y una sociedad, aquello que, en última instancia, «desmiente» al científico y su característica pretensión de reducir la verdad únicamente a los enunciados experimentales comprobados por el proceder metódico de la ciencia matemática de la naturaleza. En esta misma línea de crítica al cientifismo, que *Verdad y método* resume y formula de modo emblemático para toda la filosofía contemporánea, coinciden numerosas direcciones del pensamiento actual: no sólo las posiciones «críticas» que, retomando a Hegel y Marx, sitúan la verdad de la ciencia dentro de un horizonte histórico-dialéctico orientado a un *telos* emancipador; sino también los varios desarrollos de la doctrina wittgensteniana de los juegos lingüísticos como expresiones de «formas de vida»; la arqueología del saber foucaultiana con su noción de *epistemai* como acontecimientos históricos determinados no por razones teoréticas sino por juegos de fuerza y por decisiones de disciplinamiento; o, en fin, la concepción del curso de la ciencia en el marco de paradigmas tampoco determinados sólo «teóricamente», que resulta nuclear dentro de una teoría como la de Thomas Kuhn.

Tematizando e interpretando estos fermentos anticientíficos, presentes en buena parte del pensamiento contemporáneo, de un modo tan consecuente como rico filosóficamente, la hermenéutica ha venido a configurarse, desde sus inicios, como una filosofía guiada por la vocación ética –en el sentido específico mencionado– que ha contribuido poderosamente a lo que se suele llamar la «rehabilitación de la filosofía práctica»; sin embargo, los contenidos de esta misma rehabilitación no parecen satisfacer luego las exigencias más propiamente morales que también la ética implica, y en concreto las que se refieren a la expectativa o la necesidad de imperativos y normas. La ética que la hermenéutica hace posible parece ser principalmente una ética de los bienes, para usar una expresión de Schleiermacher, y no una ética de los imperativos. O mejor, si algún imperativo se delinea en ella es el que prescribe reconducir, entendiendo la interpretación como acto de traducción (también Habermas ha hablado de la función de *Dolmetscher* de la filosofía) los varios *logoi* –discursos de los lenguajes especializados, así como las diversas esferas de intereses y ámbitos de racionalidad autónomos– al *logos*-conciencia común, al sustrato rector de los valores compartidos por una comunidad histórica viviente que se expresa en su lengua (éste, dicho sea de paso, es el único sentido posible que un autor de formación analítica abierto luego a la hermenéutica, como es Donald Davidson, considera se pueda hoy reconocer a la metafísica: el de hacer emerger, a través del análisis del lenguaje que hablamos, la estructura rectora sobre la que se articula nuestra

experiencia del mundo).[1] La apariencia ciertamente estática (incluso reaccionaria, o cuando menos «tradicionalista») de tal visión de la ética, se ve tanto más acentuada y reforzada cuanto más se olvida –cosa que Gadamer no hace– que los conflictos del *logos*, de la lengua-conciencia común dentro de la cual hemos sido arrojados, y que debe servir de criterio rector para las «racionalizaciones» de nuestras opciones, no se pueden definir rígidamente; más aún, es probable –y éste es sólo otro aspecto más del significado de la hermenéutica como *koiné*– que la razón se haya podido llegar a reconocer como *logos*-conciencia común que se expresa en la lengua, sólo precisamente cuando, como hoy, las lenguas naturales y las comunidades históricas que las hablan y son por ellas habladas, tienden a perder todo confín estable y toda identidad fija. Se deberá admitir, por tanto, que cuando Gadamer (como hace sobre todo en el ensayo de *La razón en la edad de la ciencia*) piensa el socrático «salto en los *logoi*» como paso de los lenguajes especializados y las esferas de intereses particulares (que devienen éticamente reprobables cuando tienden a valer de modo aislado) al *logos*-conciencia común, está entendiendo tal *logos* siempre y sólo como horizonte de referencia, como razón en acto de la lengua, que únicamente constituye una idea límite: la del ideal regulativo de una comunidad de vida siempre en vías de hacerse; lo cual excluye que pudiera ser identificado con ninguna factual sociedad histórica

1. Véase *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, 1984, págs. 199-200.

cuyos valores estables debieran ser aceptados y asumidos a título de cánones.

La apariencia conservadora y reaccionaria de la ética inspirada por la hermenéutica se revela así como eso: como una mera apariencia. Pero, sin embargo, y por esa misma razón, el paso al *logos*-conciencia común parece al mismo tiempo quedarse reducido a casi nada como idea moral-normativa. Pues, precisamente en la medida en que no es pensado como un patrimonio de valores definidos de una vez por todas, tal *logos* termina por tender a identificarse con una pura y simple exigencia de universalización que la filosofía hiciera valer *formalmente*, pero con cuyos contenidos, significado y efectivos criterios de preferibilidad, diera la impresión de no querer comprometerse. Ello parece obedecer a la conciencia de que los valores, a partir de los cuales se opera en cada ocasión dentro del diálogo social la preferibilidad de cierta opción, son valores radicalmente históricos. Lo que, obviamente, es exacto. Pero si la filosofía, por ello, se piensa como una especie de metateoría o de metaética, y se representa a sí misma como algo por su parte no histórico, viene a instalarse ilusoriamente en un punto de vista externo (una *view from nowhere*, según el título de una obra reciente de Thomas Nagel), en un punto de vista que no hay, o que, al menos, no se da, si vale la hipótesis de la radical historicidad que caracteriza al *logos* y a los valores que lo constituyen.

Lo que propongo llamar «ética de la comunicación», en contraste con la ética de la interpretación, entra de lleno en esta perspectiva, que, estando aún

en gran medida dominada por un prejuicio metafísico-trascendental, no asume la historicidad de un modo suficientemente radical, o no así, al menos, desde el punto de vista de la hermenéutica. A pesar de las innegables diferencias, explicitadas a lo largo de discusiones y polémicas, que separan la hermenéutica en su configuración canónica gadameriana de la ética de la comunicación de autores tales como Apel y Habermas, estas posiciones no resultan tan distantes entre sí; pues, dicho de otro modo, si bien es verdad que Apel y Habermas explicitan una actitud trascendental que en Gadamer se rechaza, también lo es que ésta no deja de estar presente en Gadamer, como un peligro casi inevitable, en la medida, al menos, en que parece negarse a un reconocimiento radical de la intrínseca historicidad de la hermenéutica misma. Lo que estoy intentando decir es que la ética de inspiración hermenéutica en su formulación gadameriana tiene ante sí únicamente dos vías posibles: o hacerse rígida y determinar de un modo muy preciso la fisonomía del *logos* como conjunto de valores compartidos por una comunidad histórica efectiva (quizá desplegándose como «metafísica semántica» a la manera de Davidson), y, entonces, devenir fatalmente una ética conservadora, que ha de asumir como criterio los valores aceptados y el orden existente; o, por el contrario, como tiende sustancialmente a hacer, tornarse consciente del carácter de idea-límite que pertenece al *logos*-lengua precisamente en las condiciones actuales, y, terminar, entonces, por presentarse como una pura exigencia formal de universalización a través de la comunicación, no disímil de la

que vuelve a encontrarse, a la luz de un explícito retorno al trascendentalismo kantiano, en posiciones tales como las de Apel y Habermas. El límite de todas estas orientaciones, como hemos venido señalando, consiste, desde el punto de vista de la hermenéutica, en que re-proponen, cuando menos implícitamente, una restauración de la metafísica: y ello no sólo y hasta no tanto porque el sujeto cuya transparencia se trata de promover (contra la opacidad de una existencia condicionada por la división del trabajo, por la neurosis, o por las varias formas de violencia institucional, etc.) se piense a partir del modelo de sujeto propio de la metafísica y del cientifismo modernos, es decir, como tendencialmente resuelto en autoconciencia, sino también y sobre todo porque el ideal normativo de la comunicación ilimitada apoya su categoricidad sobre la base de asumir una estructura esencial, que siendo rectora para toda experiencia histórica, se sustrae ella misma, sin embargo, al devenir. Pese a diferencias no despreciables de perspectiva, Apel y Habermas coinciden en afirmar que la experiencia resulta posible, en último análisis, merced a un *a priori*, el de la comunicación ilimitada o el de la acción comunicativa; pero a continuación e inmediatamente el que éste sea condición de posibilidad de la experiencia, le convierte, de acuerdo con el giro de inversión característico de la metafísica y del ser (permanente, estructural), en valor, en la norma del obrar. En Habermas ese giro resulta menos evidente que en Apel, porque se da a través de una más expresa afirmación de la esencia «interrogativa» del yo, y a través también de una articulación de las

formas de obrar en niveles diversos que parece delinear sobre todo como norma el respeto por las reglas propias de cada nivel (se trata, en última instancia, de las distintas señales a los distintos juegos de Wittgenstein) contra cualquier tentativa indebida de «colonización»; pero, en realidad, el imperativo que todo lo regula no es sino el de la comunidad; no se contempla que haya una ilegítima «colonización» de la acción comunicativa sobre los demás niveles: sólo es pensable lo contrario. La esencia interrogativa del yo, por tanto, no tiene el sentido de ligar el yo a los condicionamientos históricos concretos, sino que se afirma sólo en función de la específica normatividad del «colectivo» como sede de la comunicación-universalización. Como ha observado Dieter Henrich,[2] se refleja en este aspecto constitutivo de la teoría de Habermas la convicción, típicamente moderna, de que «una vida humana alcanza su quietud y perfección sólo cuando reencuentra en su praxis el camino hacia la comunidad de los hombres que es anterior a ella» (pág. 504); mientras que, por ejemplo, el joven Hegel, y otros muchos teóricos más recientes, conciben ese proceso de reencuentro del yo con la comunidad en términos más intimistas, tales como el amor, Habermas lo concibe en términos de existencia política y de discusión racional. Pero, podríamos añadir nosotros llevando un poco más allá las intenciones de Henrich, que también esto mismo vendría a confirmar, si ello fuese necesario (cuando cierta-

2. Véase «Was ist Metaphysik, – Was ist Moderne», en *Merkur*, 1986, págs. 495-508, especialmente págs. 503-504.

mente Habermas no lo niega) la intrínseca vinculación de la ética de la comunicación con la metafísica moderna, orientada al despliegue pleno de la subjetividad; despliegue que no deja de ser pensado cartesianamente en términos de autotransparencia, por mucho que se asocie a la idea de comunidad; pues esta última se piensa también (como en el mito de la comunidad orgánica) desde la autotransparencia del sujeto llevada ahora sobre el plano social.

Habermas piensa estar haciendo justicia a la finitud del sujeto, y estar sustrayéndose así al idealismo entendido sobre todo como posición tendencialmente solipsista (véanse sus objeciones a Adorno en la *Teoría de la acción comunicativa*), por defender la constitución intersubjetiva del yo. Pero, en realidad, su preocupación está principalmente en corresponder a la específica finitización del sujeto que viene determinada por su haberse convertido en objeto del saber positivo. La finitud que Habermas garantiza al sujeto es, por tanto, únicamente, la propia de los objetos de la ciencia[3] pero no la propia de la existencia histórica. Es aquí donde arraiga el peso determinante que se asigna, en la construcción de la teoría de la acción comunicativa, a las investigaciones positivas de la lingüística, de la psicología o de la sociología (Mead, Piaget...). Pero incluso desde la perspectiva de la teoría crítica podríamos preguntarnos hasta qué punto Habermas es coherente con sus mismos presupuestos cuando apela a

3. Véase de Habermas: «Ruckkehr zur Metaphysik. Eine Tendenz der deutschen Philosophie?», en *Merkur*, 1985, págs. 898-905.

los resultados de estas ciencias humanas sin pensar para nada en su historicidad, en su pertenecer, por ejemplo, a una determinada *episteme* (en el sentido de Foucault) o a una concreta configuración de las relaciones sociales de dominio (en el sentido del marxismo clásico).

Una tal solución «cientifista» a la reivindicación de la finitud contra la metafísica idealista no puede, en cualquier caso, corresponderse con las intenciones propias de la hermenéutica que, de este modo, se ve impelida a advertir la distancia que la separa de la ética de la comunicación. Es verdad que la hermenéutica «desautoriza» también al sujeto idealista, pero no para tornarlo disponible a la investigación científico-positiva. Para Habermas, el hecho de que el yo sea «asignado» a sus relaciones con los demás significa que es finito y puede devenir objeto de las ciencias humanas; para la hermenéutica, sin embargo, que el yo sea asignado a su constitución intersubjetiva (o, con Heidegger, que esté «arrojado» en un mundo) significa que lo que le concierne no puede ser objeto de descripción estructural, dándose como se da, sólo como destino. De tal destino pueden formar también ciertamente parte las ciencias humanas, pero en tal caso se presentan ya bajo una luz bien distinta. Se puede coincidir con el presupuesto, más o menos subyacente en Habermas, de que sea el afirmarse de las ciencias, también sobre el terreno del conocimiento del hombre, lo que caracteriza la situación de la modernidad y determina el giro de la filosofía. Pero esto mismo no puede entenderse luego como el venir finalmente a la luz, a través de los métodos de las

ciencias, de la verdadera constitución de la existencia humana (para Habermas, las ciencias humanas, «prueban» así, de algún modo, la esencia intersubjetiva del yo); pues justo para cumplir con el giro que la modernidad demanda del pensamiento se ha de renunciar al ideal metafísico del conocimiento como descripción de estructuras objetivamente dadas. El yo intersubjetivo de Habermas realiza por entero el yo de la ciencia-metafísica moderna: es, además del objeto de las ciencias humanas, el sujeto ahistórico del laboratorio.

Tales riesgos de ahistoricidad impiden que la ética de la comunicación pueda ser considerada como salida apropiada para la vocación moral de la hermenéutica. Esta última, en efecto, ha intentado hacer valer, y precisamente por motivos éticos, la instancia de la historicidad como *pertenencia*: la experiencia de la verdad no acaece en el reflejo del objeto por parte de un sujeto que hubiera de tornarse transparente, sino como articulación –o interpretación– de una tradición (una lengua, una cultura) a la que la existencia pertenece y a la que reformula enviando nuevos mensajes a los demás interlocutores. Eticidad e historicidad, aquí, coinciden. La hermenéutica puede corresponder de modo apropiado a su vocación ética sólo permaneciendo fiel a la instancia de la historicidad. Pero esto mismo, ¿de qué modo? En primer lugar, no pensándose a sí misma como teoría descriptiva, y en el fondo metafísica, de la constitución hermenéutica de la condición humana, sino como evento de destino. La hermenéutica debe reconocerse como el pensamiento de la época del final de la metafísica, y sólo de ésta.

La hermenéutica no es la descripción adecuada de las condiciones humanas, que se abre camino, finalmente, llegados a un cierto punto de la historia, y por el mérito de un pensador o por la conjunción de una serie de circunstancias afortunadas. Es, al contrario, el pensamiento filosófico de la Europa secularizada; le resulta esencial, y en mucha mayor medida de lo que se suele reconocer en general, su proveniencia del mundo de la Reforma protestante, de las guerras de religión, o del sueño clasicista por recuperar la tradición de la literatura y del arte de la Antigüedad. En términos «habermasianos» podríamos traducirlo así: la hermenéutica es la filosofía de la sociedad de la opinión pública, que es hoy la de la comunicación de masas. Y en lenguaje heideggeriano así: es la filosofía de la época de las imágenes del mundo y de su inevitable conflicto. Estas varias caracterizaciones –que se podrían ampliar y se *deberían* por eso ampliar– responden a una exigencia que proviene directamente del núcleo originario de la hermenéutica. Pues si ésta afirma y teoriza que la experiencia de la verdad es pertenencia y no reflejo, deberá también decir, en efecto, a qué época, a qué mundo o proveniencia, pertenece ella misma como teoría. No puede quedarse tan contenta pensando tranquilamente en haber presentado una descripción que finalmente da cuenta adecuada de la existencia: de su constitución interpretativa; cuando así lo hace, la hermenéutica se reduce a una mera y superflua teoría metafísica, la más banal y fútil de todas: la que se limita a decir únicamente que no hay en efecto una estructura estable del ser que pueda reflejarse en proposiciones, sino sólo los múl-

tiples horizontes, o los varios universos culturales, dentro de los cuales acaecen experiencias de verdad como articulaciones e interpretaciones internas. Y tampoco es mucho lo que se gana si, yendo más allá de este punto, se encuentra un ideal normativo para promover el diálogo entre los diversos horizontes y universos culturales, pues, *¿qué* le quedará por decir al hermeneuta una vez que el diálogo se haya instaurado?

En cambio, si la «fútil» y débil tesis hermenéutica se reconoce a ella misma como *perteneciente*, y no se disfraza de descripción metafísica, al reconocer su destino (su proveniencia) puede volverse capaz de opciones, o lo que es igual, de moralidad. Pero la hermenéutica reconoce el destino al que pertenece sólo si se comprende en su constitución *nihilista.* Tampoco para la hermenéutica misma, considerada como teoría, consiste la verdad en reflejar ningún dato *de facto*, sino en responder a un destino. Destino que es el de la época del final de la metafísica, en la cual, tal como dice Heidegger, se ilumina un primer relampaguear del evento del ser, por cuanto, en ese momento, hombre y ser pierden las características que la metafísica (el pensamiento de la presencia, de la objetividad, o de la voluntad de poder) les había asignado. La hermenéutica –y esto se ha de discutir revisando el modo de argumentar, rico y denso (pero también un poco *blando* y huidizo) de Gadamer en *Verdad y método*– no puede legitimarse más que como correspondencia a un destino, que es el de la modernidad, pues, ciertamente, no puede proponerse como descripción adecuada de ninguna estructura de la existencia. En

términos más simples puede decirse que la única razón que hay para escuchar el discurso de la hermenéutica estriba en el hecho de que la hermenéutica se presenta como perteneciente a la edad en la que vivimos, como su teoría –sólo en cierto sentido– «adecuada».[4] Pues es en el mundo de la opinión pública, de los *mass media*, del «politeísmo» weberiano, y de la organización técnica tendencialmente total de la existencia, donde puede darse una teoría de la verdad no como conformidad sino como interpretación. Una más explícita articulación de este nexo destinal, del hecho de su pertenencia a la modernidad (caracterizada en términos de olvido del ser y de nihilismo), es uno de los trabajos que la hermenéutica tiene todavía por delante. El que Gadamer no pensara en dar a su discurso ese sentido, manifiesta, en último análisis, que se cerraba a la consideración de la hermenéutica como destino, con las consecuencias que ello tiene sobre el plano ético y que ya antes se indicaron. Gadamer parece más bien haber creído que de lo que se trataba era de reivindicar la posibilidad de experiencias extrametódicas de la verdad, contra las pretensiones del cientifismo moderno, que devienen exclusivas sólo después de Kant, haciendo valer una idea de verdad como pertenencia que ya era conocida por los griegos y se puede rastrear en la modernidad sólo a título de tendencia minoritaria. De ahí proviene también la mayor simpatía que, a diferencia de Heidegger, Gadamer manifiesta hacia la me-

4. Sobre estos temas véanse los ensayos recogidos en *Filosofia 86, op. cit.*

tafísica, en la cual no le parece encontrar el estigma de un irremediable y nihilista olvido del ser. Desde una perspectiva rigurosamente heideggeriana, o sea, siendo radicalmente fieles a la instancia de historicidad que está en la raíz de la hermenéutica, ésta no puede pensarse realmente como alternativa a la modernidad –ya que si así fuese debería legitimarse fundándose sobre alguna *evidencia* que la modernidad hubiera omitido u olvidado– sino que debe presentarse únicamente como el pensamiento de la época del fin de la metafísica: como el pensamiento de la modernidad en su cumplimiento, y nada más. Ahora bien, el cumplimiento de la modernidad –eso enseña Heidegger– es el *nihilismo*, el *Ge-Stell*, el mundo de la racionalidad científica y tecnológica, el mundo del conflicto entre las *Weltbilder*. Es en ese mundo donde «relampaguea» el *Ereignis*, abriendo una *chance* de sobrepasar la metafísica y su mentalidad objetivante,[5] precisamente porque hombre y ser pierden en él sus determinaciones metafísicas, y, ante todo, las de sujeto y objeto.

Pero, ¿en qué sentido preciso puede decirse que la hermenéutica, como pensamiento que se sitúa fuera de la metafísica, se vuelve posible precisamente en la modernidad caracterizada por el dominio universal de la tecnología y por el cumplimiento del nihilismo? Una tal tesis parece en primer lugar entrar en conflicto con las declaraciones explícitas de Heidegger, quien sólo en algunos momentos de su

5. Me permito remitir ahora, sobre este tema, a mi ensayo sobre «Metafísica, violencia y secularización», en *Filosofia 86, op. cit.*

obra ha dejado entrever (como en el texto sobre el relampaguear del *Ereignis* que pertenece a *Identität und Differenz*) la posibilidad de que justo en los rasgos nihilistas de la modernidad se anuncie un nuevo pensamiento ya no-metafísico. Esa posibilidad, que Heidegger parece apenas entrever, deviene probablemente explícita y reconocible sólo con la modificación profunda que el *Ge-Stell*, el mundo de la técnica, experimenta con el paso de la tecnología mecánica a la tecnología informática. Hoy, como es notorio, la diferencia entre sociedades desarrolladas y sociedades subdesarrolladas no se produce fundamentalmente en función de la posesión de tecnologías mecánicas, de máquinas capaces de someter, plegar, concentrar o superar la fuerza de la naturaleza, ya sea desplazándola, ya descomponiéndola o recomponiéndola. Ahora no se trata ya de una cuestión de motores sino de los ordenadores y de las redes que los conectan, permitiendo dirigir también a las máquinas más «brutas»: a las mecánicas. No es en el mundo de las máquinas y los motores donde hombre y ser pueden perder las determinaciones de sujeto y objeto, sino en el mundo de la comunicación generalizada: en él, el ente se disuelve en las imágenes distribuidas por los medios de información, en la abstracción de los objetos científicos (cuya correspondencia con «cosas» reales, experimentables, ya no se deja percibir) o en los productos técnicos (que no mantienen ningún vínculo con lo real a través de su valor de uso, ya que las necesidades que satisfacen son cada vez más artificiales); mientras que el sujeto, por su parte, es cada vez menos centro alguno de autoconciencia y de deci-

siones, reducido como está a portador de múltiples roles sociales que no se dejan reducir a unidad, y a autor de opciones estadísticamente previstas. En el *Ge-Stell* informático, en el mundo de la imágenes del mundo, el mundo verdadero, como decía Nietzsche, ha devenido fábula, o con términos heideggerianos: *Sage.* La hermenéutica es la filosofía de ese mundo en el que el ser se da como debilitamiento y disolución; hay un sentido «reductivo» de la tesis: «No hay hechos sino sólo interpretaciones», y tal sentido reductivo, de pérdida de la realidad, también resulta esencial para la hermenéutica.

Llevado al terreno ético, todo esto tiene como consecuencia la de sustituir una ética de la comunicación por una ética de la interpretación. La primera, como hemos visto, encuentra la norma de la comunicación ilimitada o de la acción comunicativa sólo al precio de colocarse en una posición de sustancial a-historicidad; y paga esta elección desembocando en una situación que oscila entre el formalismo y el relativismo cultural, por un lado, y la dependencia del ideal moderno del sujeto, o sea, el sujeto de la ciencia (en los dos sentidos del genitivo), por el otro. En cambio, interpretación significa, según la clásica definición heideggeriana, «articulación de la comprensión»: despliegue de un saber en el que ya siempre está arrojada la existencia, correspondencia a un envío, y, por lo tanto, búsqueda de los criterios rectores de las opciones en esa misma procedencia y no en ninguna estructura (mucho menos en la hermenéutica tomada como estructura) de la existencia. La hermenéutica como conciencia

de que la verdad no es reflejo sino pertenencia, no nace como la corrección de un error o como la rectificación de una visión equivocada; proviene de la modernidad como época de la metafísica y de su cumplimiento en el nihilismo del *Ge-Stell.* Reconociendo su propio destino nihilista, la hermenéutica da lugar a una ética que tiene en su base una ontología de la reducción y del aligeramiento; o, si se quiere, de la disolución. En esta ética convergen, y encuentran una formulación rigurosa, múltiples elementos schopenhauerianos presentes en los más reputados moralistas de nuestro siglo: ya sea en el experimentalismo del último Nietzsche, para el cual el ultrahombre es en el fondo el hombre «más moderado», o también el artista, que ama el experimento más allá de los intereses de la autoconservación; ya sea en la estética negativa de Adorno (el *presque rien*, la conversión de la metafísica, *promesse de honheur*, en apariencia estética pensada en términos kantianos de irrealidad y desinterés); pero resuena aquí también el eco de aquella vieja enseñanza socrática: la del *daimon* que sólo habla para refrenar y decir que no.

Asumiendo su propio destino nihilista, y remitiéndose a una ontología de la reducción –que lleva hasta el extremo la idea heideggeriana de un ser que no puede darse ya como presencia, sino sólo como huella y recuerdo (no pudiendo, de este modo, hacer las veces de ningún fundamento, autoridad o soberano)–, la hermenéutica escapa a un riesgo que no parece del todo sorteado por la ética de la comunicación.

Esta, en efecto, sólo puede intentar escaparse de

la acusación de ser aún una metafísica trascendentalista (que pone como fundamento normativo de la moral el *hecho* de que la experiencia resulte posible merced al *a priori* de la comunicación ilimitada) acentuando el carácter puramente formal de su principio: con lo cual se hurta a toda rigidez metafísica en la medida en que piensa la moral como estipulación, como persuasión a través de la argumentación racional, no limitada por ninguna estructura metafísica necesaria. Bajo este perfil, la ética de la comunicación se presenta como ética rigurosamente igualitaria. Pero, a la vez, también como una ética incapaz de excluir realmente la posibilidad de que el igualitarismo y la estipulación vengan a entenderse en el sentido de un puro desencadenamiento del conflicto social. ¿Por qué, en definitiva, si no hay principios metafísicos, deberíamos preferir la argumentación racional a la pugna física? (Tal hipótesis no es absurda: en algunas de sus páginas, Foucault ha pensado la verdad como evento de disciplinamiento, o efecto del juego de fuerzas.) Habermas respondería que el método de la argumentación racional es el que más favorece tanto la vida como su desarrollo (pero no dejaría de tratarse de un imperativo hipotético: si queremos vivir...); o contestaría, con una ligera variación del argumento, esgrimiendo que el hombre es «por naturaleza» un yo intersubjetivo o comunicante (tesis que, en su caso, se prueba únicamente a partir del saber de las ciencias humanas, las cuales, como toda ciencia, pertenecen también a un horizonte histórico, que debería haberse tematizado críticamente aquí de modo más explícito, tal como hacía ya la originaria

teoría crítica). En la ética de la comunicación, aun cuando esto pueda parecer paradójico, no se da una «fundamentación» suficiente de la moralidad. Es la ética de la interpretación la que, más paradójicamente todavía, proporciona a la moral, si no ciertamente fundamentos, sí motivaciones más sólidas. En la medida en que la hermenéutica se reconoce como procedencia y destino, como pensamiento de la época final de la metafísica y del nihilismo, accede a encontrar en la «negatividad», en el «disolverse» como destino del ser –que no se da como presencia del *arché* sino sólo como procedencia–, un principio orientador que le permite llevar a cabo su propia vocación ética originaria sin necesidad ni de restaurar la metafísica ni de abandonarse a la futilidad de ser una mera filosofía relativista de la cultura.

Etica de la interpretación
Gianni Vattimo

Paidós Studio

En los ensayos recogidos en este volumen, Gianni Vattimo delinea los fundamentos de una ética de la interpretación a partir de la disolución de la metafísica y la radical historicidad de la existencia humana. La cuestión principal es la siguiente: la ontología hermenéutica, ¿tiene implicaciones éticas? Hasta el momento, su desarrollo se ha establecido alrededor de tres fuentes: una teoría de la multiplicidad de los universos culturales cercana al relativismo; una moral del diálogo relacionada con Gadamer y Lévinas; y una ética de la comunicación ilimitada formulada en las teorías de Apel y Habermas. Sin embargo, aún es posible otro desarrollo ético de la filosofía de la interpretación que evite las implicaciones metafísicas todavía presentes, de una manera u otra, en el relativismo cultural, en la moral del diálogo y en la teoría de la acción comunicativa. Vattimo, situando en primer plano la hermenéutica como idioma común de la cultura contemporánea, y destacando sus conexiones con los rasgos posmodernos de la sociedad actual, propone una visión de la ética que recupera, en términos secularizados, tanto las exigencias de universalidad de la ética tradicional como los elementos ascéticos de la moral pasados por el tamiz, no sólo de Nietzsche y Heidegger, sino también de Schopenhauer.

ISBN 84-7509-710-3
31085
9 788475 097107

Diseño: Mario Eskenazi, Pablo Martín